

العتبة العباسية المقدسة

العقيدة

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن : المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد 24 / صيف 2022م / 1443هـ

الرقم الدولي : ISSN : 2709-0841

اقرأ في هذا العدد:





- مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
- تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
- العدد : (24) 1443 هـ .



العقيدة

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الرابع والعشرون
صيف 2022 م
ذو القعدة 1443 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة
(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين ـ شارع البريد ـ مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافيّ



الترقيم الدوليّ : ISSN: 2709 - 0841

هاتف إدارة المجلّة : 00964-(7717072696)

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت : www.iicss.iq

البريد الألكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين– شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

1. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

2. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

3. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

4. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

5. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.



6. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

7. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

8. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

9. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

10. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A4)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (25) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (16) للمتن، و(14) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلًا.

11. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

12. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبَلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

1) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر في



مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

2) يتولّى رئيس تحرير المجلّة ـ بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير ـ مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

3) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

4) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

5) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمين - أفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

6) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

7) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

8) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

9) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

10) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /

العدد :

التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسوم بـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

أ.د. محمد محمود زوين

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (............................) وبحثي الموسوم بـ (............................)

أتعهّد بما يأتي:

1- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.



2- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

3- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

4- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلّا بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

5- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

1- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

2- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني - كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (...)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(...)

البريد الإلكترونيّ للباحث (...)

رقم الهاتف: (...)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (..)

توقيع الباحث

التاريخ / / 202 م الموافق: / / 143هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

1) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

2) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

3) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

4) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

5) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

6) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

7) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

8) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

9) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

10) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.





افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

اشراقة المعارف في النفوس ترجمان وعي الفهم وتناسق ابعاده علماً وعملاً، وتكتمل ثمار المعرفة بأن توضع في نصابها المناسب، ومصداقها الأوفى، ولا أدلُّ على ذلك من مقام المعارف الدينية في دائرة العقل ودلائله، والفطرة الإنسانية في مديات النقاء والصفاء.

وفي هذا الإطار وتحت هذا العنوان يأتي العدد الجديد من مجلة العقيدة، حافلاً بالبحوث الرائدة في مجال المعارف الدينية والعقدية، والذي يتصدره بحث (**حديث الغدير و سريّة اليمن "دراسة نقدية تحليلية لدعوى الوصل"**) الذي يتناول شكل العلاقة بين الحادثتين التأريخيتين أنهما متصلتان أم منفصلتان، حتى يترتب على أثر ذلك بعد عقائدي أم لا يترتب .

ويأتي البحث الثاني بعنوان (**العلاقة بين العقل والدين في الفكر الإسلامي**)، ناظراً إلى مقام الدين من العقل ومكانة العقل من الدين، مرسّخاً فكرة التعاضد الوثيق بينهما ، معالجاً الإشكالات المتكلفة، مثبتاً بأن المعارف الدينية إنما تكتمل باقترانها العقلائي وهو سبيل الإيمان بها والاعتقاد بضرورتها.

وكان الحديث عن الوحي في ضوء الآراء الكلامية محور البحث الثالث، حيث يستكشف الوحي في إطاره الكلامي فضلاً عن تصوراته

عند الحداثيين الإسلاميين برؤية نقدية، منتهياً إلى توصية مهمة في وجوب النظر في التجربة الدينية حول ظاهرة الوحي كلامياً؛ وذلك لإيجاد نقاط القوة وابطال النظرة الكلية التي يحكم بها الفكر الحداثي على التجربة الدينية برمتها .

وفي السياق نفسه يأتي السؤال حول تجديد علم الكلام وكونه مسؤولية تقع على كاهل أهله من العلماء والمفكرين أكثر من أي وقت مضى ؛ وذلك لكثرة الشبهات حول الإسلام والمسلمين ، من هنا جاء عنوان البحث الرابع (**سؤال تجديد علم الكلام سؤال مسؤول**)

وفي هذا العدد أبحاث مهمة غير ما مضى جميعها تنهض في سياق المعارف الدينية الأصيلة .

مدير التحرير



حديث الغدير و سريّة اليمن

"دراسة نقدية تحليلية لدعوى الوصل"

الشيخ الدكتور محمد شقير*

---

* أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية / بيروت

الملخّص

من الفرضيّات الّتي تُطرَح حول حديث الغدير، قضية "سريّة اليمن"؛ حيث يذكر البعض -سنأتي على ذكرهم، ونقل آرائهم- أنّ الإمام عليّ عليه السلام قد كان عِرضَةً للشكوى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله من قبل عدد من الأشخاص الّذين كانوا معه في سريّة اليمن، مِمّا استدعى من النّبي صلى الله عليه وآله أن يبادر إلى الدّفاع عن عليّ عليه السلام وتبرئة ساحته، والأمر بمحبّته وتجنّب معاداته؛ وأنّ هذا هو معنى حديث الغدير ومدى دلالته، وأنّ الأمر لا يرتبط على الإطلاق بخلافة النّبي صلى الله عليه وآله، وإعلان عليًّا عليه السلام خليفةً له.

ومن هنا سوف نعمل على الإجابة على هذه الإشكاليّة، ومعرفة حقيقة تلك القضية (سريّة اليمن)، وأنّها واقعة واحدة مع واقعة الغدير، أم أنّهما واقعتان منفصلتان، وأنّ عملية الدّمج بينهما ليست صحيحة، وأنّ إقحام أيًّا منهما في الأخرى، عملٌ غير صحيح، ولا تساعد عليه مجمل القرائن ذات الصِّلة؛ وبالتّالي هل يمكن الاستناد إلى قضيّة شكوى سريّة اليمن لصرف دلالة حديث الغدير عن الإمامة والخلافة، أم إنّ ذلك من التّعسّف في القول، وجزءٌ من تلك المحاولات الهادفة إلى حرف دلالة الحديث عن خلافة النّبي صلى الله عليه وآله.

الكلمات المفتاحية

﴿الإمام علي، الغدير، سرية اليمن، الخلافة والإمامة، الوصل والفصل﴾

The covert of Yemen, Hadith Ghadir, and the matter of connection
Comparative analysis

Dr. Mohammed Shaker
Lebanese University

Abstract

The assumptions which represent the issue about Hadith Ghadir, the convert of Yemen, which some report, we will come to mention them, and their opinions- that Imam Ali(peace be upon him) complained about him to the prophet Mohamed(God's Blessings him, and his family) from several people

That was with him in the covert of Yemen, that required from the prophet (God's blessing him, and his family) to initiate defend those Ali (peace be upon him) and cleared him, and ordered to like him, and avoid animating him, and this is the mean of Hadith Ghadir, and its degree of significance and the matter is not connected to the prophet(God's Blessing him, and his family) successor at all, and announce that Ali as Khalifa for him.

And from this we are going to answer those problems, and know the reality of this issue (the covert of Yemen) and its one incidental with the incidental of Ghadir, or they are two separated incidentals, and the issue of combining them is not correct, and insertion one of them in the other, it is not accurate work and does not help the whole related evidence, then could we stand on the issue of complaint the covert of Yemen to distract the evidence Hadith Ghadir about Imamate and Kalifate, or this is arbitrary saying, and part of those meaningful attempts to ruin distract from Hadith of Khailaft of the prophet(God's Blessing him, and his family).

Keywords: Religious

- دراسة تحليليّة نقديّة -

من الفرضيّات الّتي تُطرَح حول حديث الغدير، قضية «سريّة اليمن»؛ حيث يذكر البعض -سنأتي على ذكرهم، ونقل آرائهم- أنّ الإمام عليًّا عليه السلام قد كان عُرضةً للشكوى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله من قبل عددٍ من الأشخاص الّذين كانوا معه في سريّة اليمن، مِمّا استدعى من النبيّ صلى الله عليه وآله أن يبادر إلى الدفاع عن عليّ عليه السلام وتبرئة ساحته، والأمر بمحبّته وتجنّب معاداته؛ وأنّ هذا هو معنى حديث الغدير ومدى دلالته، وأنّ الأمر لا يرتبط على الإطلاق بخلافة النّبيّ صلى الله عليه وآله، وإعلان عليٍّ عليه السلام خليفةً له.

ومن هنا سوف نعمل على الإجابة على هذه الإشكاليّة، ومعرفة حقيقة تلك القضية (سريّة اليمن)، وأنّها واقعة واحدة مع واقعة الغدير، أم أنّهما واقعتان منفصلتان، وأنّ عملية الدّمج بينهما ليست صحيحة، وأنّ إقحام أيًّا منهما في الأخرى عملٌ غير صحيح، ولا تساعد عليه مجمل القرائن ذات الصِّلة؛ ومِن ثَمَّ هل يمكن الاستناد إلى قضيّة شكوى سريّة اليمن لصرف دلالة حديث الغدير عن الإمامة والخلافة؟ أم أنّ ذلك من التعسّف في القول، وجزءٌ من تلك المحاولات الهادفة إلى حرف دلالة الحديث عن خلافة النبيّ صلى الله عليه وآله.

1 - سرديّة الواقعة:

ومفادها أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أرسل عليًّا عليه السلام في السنة العاشرة للهجرة إلى اليمن، ثمّ مضى إلى الحجّ، وبعد أن عاد الإمام عليّ عليه السلام من اليمن، وقبل أن يصل إلى مكّة المكرّمة ليلتحق برسول الله صلى الله عليه وآله قبل الحجّ،

وتحديـدًا في الطّائـف؛ اسـتخلف عـلى جنـده رجـلاً مـن أصحابـه، وكان قـد نهاهـم عـن التـصرّف في الحُلَـل الّتـي جـاء بهـا مـن اليمـن. وقبـل الـشروع في الحـجّ، أو بعـد إدراك الإمـامعليه السلام للحـجّ (عمـرة التمتّـع)؛ طلـب منـه النبـيّصلى الله عليه وآله أن يعـود إلى أصحابـه حتّـى يتقـدّم عليهـم لـدى دخولهـم إلى مكّـة، ليجـد الإمـامعليه السلام أنّهـم قـد تصرّفـوا في تلـك الحُلَـل فلبسـوها، فانتـزع الحُلَـل منهـم، مِـمّا جعـل في قلـوب بعضهـم ضغينـةً تجـاه الإمـامعليه السلام -أو ربمّـا عَمَدَ البعـض إلى اسـتغلال هـذا الأمـر للانتقـاص مـن الإمـام عـليّعليه السلام - فلـمّا دخلـوا مكّـة، شـكوه إلى النبـيّصلى الله عليه وآله، مِـمّا حـدا بالنبـيّصلى الله عليه وآله إلى الـردّ عـلى هـؤلاء، طالبًـا منهـم أن يرفعـوا ألسـنتهم عـن عـليّ بـن أبي طالـبعليه السلام، لأنّـه خشـن في ذات اللـه، غـير مداهـن في دينـه.

2 – النصوص التاريخيّة لواقعة سريّة اليمن:

قبـل عـرض النصـوص التاريخيّـة الخاصّـة بتلـك الواقعـة الّتـي ذكرنـا سرديّتهـا آنفًـا؛ لا بـدّ مـن الإلفـات إلى أنّـه -وبمعـزلٍ عـن النقـاش في عـدد المـرّات الّتـي خـرج فيهـا الإمـام عـليّعليه السلام إلى اليمـن، بـين مـن قـال إنّـه خـرج إليهـا مرّتـين، ومـن قـال إنّـه خـرج إليهـا ثـلاث مـرّات[1]- يمكـن تصنيـف النصـوص التاريخيّـة الّتـي تحدّثـت عـن خـروج الإمـام عـليّعليه السلام إلى اليمن - ضمـن ثلاثـة عناويـن:

أ) النصـوص الّتـي تحدّثـت عـن خروجـه ومـن معـه في السـنة الثامنـة مـن الهجـرة -بنـاءً عـلى مـا ذهـب إليـه البعـض[2]-، قبـل حِجّـة الـوداع بحـوالي سـنتين، وعودتهـم إلى المدينـة، وهـي تبـيّن سـعي البعـض إلى

[1]- محسن الأمين، أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، 1983 م، ج 1، ص 410.

[2]- أحمد زيني دحلان، السيرة النبويّة، دار العلم العربيّ، حلب، 1996 م، ط 1، م ج 2، ص 371؛ محسن الأمين، أعيان الشيعة، م.س.



شـكايته والانتقـاص منـه، والعمـل عـلى إسـقاطه مـن عـين رسـول اللـهﷺ، وردّة فعـل الرسـولﷺ الّتـي تبـدّت في غضبـه مـن تلـك الشّـكاية، ونهيـه عـن بغـض عـليّعليه السلام، وأمـره بعـدم الوقيعـة فيـه، وقولـه إنّـه -أي: عـليّعليه السلام- وليّهـم مـن بعـد النبـيّﷺ، وأنّ مـن كان النبـيّﷺ وليّـه فعـليّ وليّـه، وأنّ عليًّـا مـن النبـيّﷺ والنبـيّﷺ منـه...

مـن هـذه النّصـوص مـا رُويَ عـن بريـدة، فقـد أخـرج البخـاري في صحيحـه عـن عبداللـه بـن بريـدة، عـن أبيـه، أنّـه قـال: «بعـث النبـيّﷺ عليًّـا إلى خالـد ليقبـض الخُمـس، وكنـت أبغـض عليًّـا، وقـد اغتسـل، فقلـت لخالـد: «ألا تـرى إلى هـذا؟ فلـمّا قدمنـا عـلى النبـيّﷺ، ذكـرت لـه ذلـك، فقـال: «يـا بريـدة، أتبغـض عليًّـا؟ فقلـت: نعـم، قـال: لا تبغضـه، فـإنّ لـه في الخُمـس أكـثر مـن ذلـك[1]».

وأخـرج أحمـد في مسـنده عـن بريـدة، أنّـه قـال: «بعـث رسـول اللـهﷺ بعثـين إلى اليمـن، عـلى أحدهـما عـليّ بـن أبي طالـبعليه السلام، وعـلى الآخـر خالـد بـن الوليـد، فقـال: «إذا التقيتـم فعـليٌّ عـلى النّـاس، وإن افترقتـما فـكلّ واحـد منكـما عـلى جنـده. فلقينـا بنـي زيـد (زبيـد) مـن أهـل اليمـن فاقتتلنـا، فظهـر المسـلمون عـلى المشركـين، فقتلنـا المقاتلـة، وسـبينا الذرّيّـة، فاصطفى عـليّعليه السلام إمـرأة مـن السّـبي لنفسـه. قـال بريـدة: «فكتـب معـي خالـد بـن الوليـد إلى رسـول اللـهﷺ يخـبره بذلـك، فلـمّا أتيـت النبـيّﷺ رفعـت الكتـاب، فقـرئ عليـه، فرأيـت الغضـب في وجـه رسـول اللـهﷺ، فقلـت: يـا رسـول اللـه! هـذا مـكان العائـذ، بعثتنـي مـع رجـل وأمرتنـي أن أطيعـه، ففعلت مـا أرسـلت بـه، فقـال رسـول اللـهﷺ: لا تقـع في عـليّعليه السلام، فإنّـه مِنّـي وأنـا منـه، وهـو وليّكـم بعـدي، وإنّـه منّـي وأنـا منـه، وهـو وليّكـم بعـدي[2]».

[1]- كتاب المغازي، ج 3، ص 98، ح 4256.

[2]- دار صادر، بيروت، ج 5، ص 356.

وقـد أخـرج قضيّـة الشِّـكاية تلـك الطـبرانيّ (ت360هــ) عـن بريـدة[1]، وأخـرج ابـن أبي شـيبة (ت235هــ) عـن عمـران بـن حصـين[2] شـكاية مشـابهة لأربعـة مـن الصحابـة تعاقـدوا فيـما بينهـم أن يُعلمـوا النبـيّ صلى الله عليه وآله بمـا فعلـه علـيّ عليه السلام، وأخـرج غيرهـما تلـك الشِّـكاية أو الشِّـكايات[3]، مـع اختـلاف في نقـل كلّ منهـم في سرديّـة الحـدث، وفي جـواب النبـيّ صلى الله عليه وآله، وردّة فِعلـه عـلى تلـك الشِّـكاية (أو الشِّـكايات).

ومـن الواضـح هنـا أنّ حادثـة الشـكوى هـذه الّتـي رُويـت عـن بريـدة وغـيره لا علاقـة لهـا بواقعـة الغديـر، إذ إنّ مـا يُسـتَفاد مـن مجمـل تلـك الرّوايـات أنّ هـذه الشـكوى قـد وقعـت في المدينـة، لا في مكّـة[4]، وخصوصًـا مـا ذكـره الطـبرانيّ، حيـث أخـرج عـن بريـدة قولـه: «.. فقَدِمـت المدينـة، ودخلـت المسـجد...[5]»، وكذلـك البخـاري في صحيحـه: «بعـث النبـيّ صلى الله عليه وآله عليًّـا عليه السلام... فلـمّا قدمنـا عـلى النبـيّ صلى الله عليه وآله...[6]»؛ وأحمـد في مسـنده: «بعـث رسـول اللـه صلى الله عليه وآله بعثـين إلى اليمـن... فلـمّا أتيـت النبـيّ صلى الله عليه وآله...[7]»، إذ إنّ الـكلام عـن البعـث، ومـن ثـمّ القـدوم عـلى النبـيّ صلى الله عليه وآله؛ يوحـي أنّ العـودة مـن ذاك البعـث قـد كانـت إلى المدينـة، وإلّا لـو كان هنـاك خـلاف ذلـك لأفصـح عنـه، كـما في روايـة أبي سـعيد الخـدريّ، الّـذي تحـدّث عـن الرجـوع مـن

[1]- المعجم الأوسط، ج 6، ص 163.

[2]- المصنّف، ج 7، ص 504.

[3]- للمزيد، يمكن الرجوع إلى: القزوينيّ السيّد محمّد الحسينيّ، حديث الغدير وشبهة شكوى جيش اليمن (دراسة وفق المذهب السنّيّ)، مؤسّسة وليّ عصر(عج) للدراسات الإسلاميّة، 2008 م، ط 1، ص 15-21.

[4]- راجع: م. ن، ص: 23-30.

[5]- المعجم الأوسط، ج 6، ص 163.

[6]- م.س، ج 3، ص 98، ح 4256.

[7]- م.س، ج5، ص356.



اليمـن إلى مكّـة المكرّمـة؛ ومِـن ثَـمّ لا يصـحّ الوصـل بـين تلـك الشـكوى وبـين واقعـة الغديـر للفاصلـة الزمنيّـة الطويلـة -حـدود السـنتين، بنـاءً عـلى رأي مـن يتبنّـى أنّهـا حصلـت في السـنة الثامنـة للهجـرة- الّتـي تفصـل هـذه الشـكوى عـن خطبـة الغديـر.

وإن كنّـا نجـد أنّ العديـد مـن الّذيـن عملـوا عـلى حـرف دلالـة حديـث الغديـر عـلى الخلافـة والإمـرة، قـد دمجـوا بـين تلـك الحادثـة وبـين ذاك الحديـث، وهـم قـد صرّحـوا بهـذا الوصـل في دعواهـم تلـك[1]، بخـلاف مـن ادّعـى منهـم الوصـل بـين حديـث الغديـر وشـكوى سريّـة اليمـن، ولم يذكـر شـكوى بريـدة عـلى وجـه الخصـوص، وإنّمـا أجمـل في البيـان[2].

ب) النّصـوص الّتـي تحدّثـت عـن خـروج الإمـام عـليّ عليه السلام إلى اليمـن قاضيًّـا، مـن قبيـل مـا أخرجـه أحمـد في مسـنده عـن عـليّ عليه السلام، قـال: «بعثنـي رسـول اللـه صلى الله عليه وآله إلى اليمـن، فقلـت: يـا رسـول اللـه، إنّـك بعثتنـي إلى قـومٍ هـم أسـنّ مِنّـي لأقـضي بينهـم، قـال: اذهـب، فـإنّ اللـه سـيثبّت لسـانك ويهـدي قلبـك[3]».

وقـد أخرجـه -أيضًـا- ابـن ماجـة في سـننه مـع بعـض الاختـلاف[4]؛ وهـذا الخـروج إلى اليمـن لا ربـط لـه -أيضًـا- بواقعـة الغديـر؛ لأنّـه لم تُنقَـل أيّـة شـكوى في هـذا الخـروج، وتاليًـا لا يمكـن توظيفـه في حـرف دلالـة نـصّ الغديـر عـن معنـاه الّـذي يُسـتفاد منـه.

[1]- ابن حجر، الصواعق المحرقة، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1997 م، ط 1، ج 1، ص 109؛ الدهلويّ، نفحات الأزهار، ج 2، ص 292.

[2]- البيهقيّ، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 354؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج 5، ص 122.

[3]- م. س، ج 1، ص 458-459؛ وأيضًا مع بعض الاختلاف: م. ن، ص 544.

[4]- ج 2، ص 520.

ج) النصوص الّتي تحدّثت عن خروج الإمام عليّ عليه السلام إلى اليمن جابيًا للصدقات، والتحاقه بالنبيّ صلى الله عليه وآله في مكّة، ووقوع تلك السرديّة الّتي ذكرناها آنفًا، وصولاً إلى وقوع تلك الشكوى بحقّ الإمام عليّ عليه السلام من قبل جملة من أفراد السريّة؛ وجواب النبيّ صلى الله عليه وآله وردّه على تلك الشكوى.

قال ابن اسحاق: «... عن أبي سعيد الخدريّ، قال: اشتكى الناس عليًّا (رضوان الله عليه)، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله فينا خطيبًا، فسمعته يقول: أيّها الناس، لا تشكوا عليًّا، فوالله إنّه لأخشن في ذات الله، أو في سبيل الله، من أن يُشكىَ. ثمّ مضى رسول الله صلى الله عليه وآله على حجّه، فأرى النّاس مناسكهم، وأعلمهم سنن حجّهم...[1]»، وهو ما يعني أنّ شكاية النّاس هذه قد وقعت في مكّة المكرّمة[2].

وأخرج البيهقيّ هذه الحادثة في دلائل النّبوّة، قال: «... عن أبي سعيد الخدريّ، أنّه قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله عليّ بن أبي طالب إلى اليمن... فلمّا أخذ من إبل الصدقة سألناه أن نركب مِنها ونريح إِبلنا، فكنّا قد رأينا في إِبلنا خللاً؛ فأبى علينا، وقال: إنّما لكم منها سهمٌ كما للمسلمين.

قال: فلمّا فرغ عليّ عليه السلام، وانطلق من اليمن راجعًا، أمّر علينا إنسانًا، وأسرع هو فأدرك الحجّ. فلمّا قضى حِجّته، قال له النبيّ عليه السلام: «ارجع إلى أصحابك حتّى تَقدِم عليهم».

قال أبو سعيد: وقد كنّا سألنا الّذي استخلفه ما كان عليٌّ منعنا إيّاه

---

[1]- ابن هشام، سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله، ج 4، ص 1021.

[2]- ويمكن الرجوع إلى نصٍّ تاريخيّ آخر يتحدّث عن تلك الشكوى (شكوى الجيش)، يستفاد منه أيضًا وبشكل واضح أنّ تلك الشكوى قد وقعت في مكّة المكرّمة (م. ن، ص 1021).

ففعـل، فلـمّا جـاء عـرف في إبـل الصدقـة أن قـد ركبـت، رأى أثـر المركـب، فـذمّ الّـذي أمّـره ولامـه، فقلـت: أنـا إن شـاء اللـه إن قدمـت المدينـة لأذكـرنّ لرسـول اللـهﷺ، ولأخبرنّـه مـا لقينـا مـن الغلظـة والتضييـق.

قـال: فلـمّا قدمنـا المدينـة، غـدوت إلى رسـول اللـهﷺ أريـد أن أفعـل مـا كنـت قـد حلفـت عليـه... فقلـت لـه: يـا رسـول اللـه، مـا لقينـا مـن عـليّ مـن الغلظـة وسـوء الصُّحبـة والتضييـق، فانتبـذ رسـول اللـهﷺ، وجعلـت أنـا أعـدّد مـا لقينـا منـه، حتّـى إذا كنـت في وسـط كلامـي، ضرب رسـول اللـهﷺ عـلى فخـذي، وكنـت قريبًـا منـه، ثـمّ قـال: سـعد بـن مالـك الشـهيد! مَـه، بعـضَ قولـك لأخيـك عـليّعليه السلام، فواللـه لقـد علمـت أنّـه أخشـن في سـبيل اللـه. قـال: فقلـت في نفـسي، ثكلتـك أمّـك سـعد بـن مالـك، ألا أراني كنـت فيـما يكـره منـذ اليـوم، ومـا أدري -لا جـرم واللـه- لا أذكـرُه بسـوءٍ أبـدًا سرًّا وعلانيّـةً[1]».

إنّ المتأمّل في هذا النصّ، يستفيد منه أمرين:

الأوّل: أنّ هـذه الشـكوى (شـكوى أبي سـعيد الخـدريّ) قـد حصلـت في المدينـة: «... فلـمّا قدمنـا المدينـة، غـدوت إلى رسـول اللـهﷺ...».

الثـاني: أنّ هــذه الشـكوى قــد حصلــت بعــد حجّــة الــوداع، إذ إنّ أبــا سـعيد -بعـد أن تحـدّث عـن الرجـوع إلى مكّـة لإدراك الحـجّ (حجّـة الـوداع)- تحـدّث عـن القـدوم إلى المدينـة وحصـول تلـك الشـكوى.

هـذا، وقـد نقـل هـذه الحادثـة الواقـديّ في المغـازي[2]، وابـن الأثـير في

[1]- دار الكتب العلميّة، بيروت، 2002 م، ط 2، ج 5، ص 398-399.

[2]- ج 2، ص 1079.

الكامل في التاريخ[1]، بمعزلٍ عن جملة الاختلافات بين نقلٍ وآخر.

وقد أخرج أحمد بن حنبل في مسنده رواية تتحدّث عن شكوى أخرى، هي شكوى عمرو بن شاسٍ الأسلميّ، حيث قال: «... خرجت مع عليّ عليه السلام إلى اليمن، فجفاني في سفري ذلك، حتّى وجدت في نفسي عليه، فلمّا قدمت أظهرت شكايته في المسجد، حتّى بلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، فدخلت المسجد ذات غُدوة ورسول الله صلى الله عليه وآله في ناس من أصحابه، فلمّا رآني أَبَدَّني عينيه، يقول: حدّد إليّ النظر، حتّى إذا جلست، قال: يا عمرو، والله لقد آذيتني، قلت: أعوذ بالله أن أوذيك يا رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: بلى، من آذى عليًّا عليه السلام فقد آذاني[2]».

وهذه الرواية وإن لم تكن صريحة في صلتها بذلك البعث إلى اليمن، وجباية الصدقات، والرجوع إلى مكّة المكرّمة؛ إلّا أنّ قوله عن الإمام عليّ عليه السلام (جفاني) قد يصلح أن يكون قرينة على صلتها بتلك القضية، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[3].

ومن الواضح في هذه الرواية ما يأتي:

1) أنّها وقعت في المدينة، بقرينة قوله: «... فلمّا قدمت، أظهرت شكايته في المسجد... فدخلت المسجد...».

2) أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله هو من بادر إلى التصدّي لتلك الشكوى الّتي أظهرها عمرو في المسجد، ولم يترك إظهار الشكوى في المسجد يمرّ دون أن يتصدّى له، ويبادر إلى إظهار موقفٍ قويّ منه.

[1]- ج 2، ص 301.

[2]- ج 3، ص 483.

[3]- محمّد القزوينيّ، حديث الغدير وشبهة شكوى جيش اليمن، م. س، ص 37.



3) أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله في جوابه قد أنزل عليًّا عليه السلام منزلة نفسه صلى الله عليه وآله حينما قال: «من آذى عليًّا عليه السلام فقد آذاني»؛ وهو ما قد يحمل أكثر من رسالة ذات مضمون سياسيّ وغير سياسيّ، ما قد يفصح عن أهداف تلك الحملة الّتي قد تبدو منظّمة لإسقاط الإمام عليّ عليه السلام، وفي المقابل كيفيّة تعامل النبيّ صلى الله عليه وآله معها ومواجهته لها بإظهار مزيد من مناقب عليّ عليه السلام ومنزلته منه صلى الله عليه وآله، وكونه الوليّ من بعده والخليفة له.

وهذا الصنف من المرويات -بالإضافة إلى الصّنف الأوّل- هو ما يعتمد عليه العديد من أصحاب دعوى الوصل تلك، للقول إنّ حديث الغدير لا يدلّ على الخلافة، وإنّما على المحبّة وعدم البغض، وذلك من خلال تصوير واقعة الغدير، وما حدث فيها من خطبة للنبيّ صلى الله عليه وآله ومراسم، وتدابير، وإجراءات، وغير ذلك؛ بأنّه قد حصل في سياق الردّ من النّبي صلى الله عليه وآله على شكوى سريّة اليمن تلك.

3 - فرضيّة الوصل ونقدها:

في هذه المناقشة، سنتجاوز الدراسة السنديّة، الّتي تحدّد مدى إمكانيّة الاعتماد على تلك الروايات للقول بحصول تلك الواقعة (شكوى سريّة اليمن في مكّة).

كما سنتجاوز بعض النقاشات الّتي تشكّك في حصول تلك الواقعة في مكّة، وتشير إلى فرضيّة حصولها في المدينة... وسنتعامل معها كمسلّمة وأمر مفروغ منه[1]، لنرى أنّه بناءً على حصولها في مكّة،

[1]- خصوصًا وأنّ نصوص شكوى سريّة اليمن صريحة في كونها قد حصلت في مكّة المكرّمة، في حجّة الوداع: «... لمّا أقبل عليّ (رضي الله عنه) من اليمن ليلقى رسول الله صلى الله عليه وآله بمكّة... ثمّ مضى رسول صلى الله عليه وآله على حجّه...». (ابن هشام، سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله، ج 4، ص 1021-1022).

في السنة العاشرة للهجرة في حِجّة الوداع؛ هل يُمكن الاستناد إليها للقول إنّها السبب لحديث الغدير، وأنّه جاء ردًّا عليها، ومن ثَمَّ فإنّ دلالته تنحصر في إطار ذلك السبب، ويجب حبسها فيه، ولا تتعدّاه إلى غيره. أي أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد طلب من عموم من كان في غدير خُمّ محبّة عليّ عليه السلام، عندما أظهر العديد من أفراد تلك السريّة البغضاء له، فنهاهم عن بغضه، وأمرهم بمحبّته؟

وعليه، لا يصحّ -بناءً على هذه الفرضيّة- القول إنّ مفاد حديث الغدير هو بيان خلافة الإمام عليّ عليه السلام للنبيّ صلى الله عليه وآله وإعلان توليته خليفة له بأمر من الله تعالى كما هو -أي إعلان الإمام عليّ عليه السلام خليفة للنبيّ صلى الله عليه وآله- ظاهر الحديث، وتدلّ عليه جملة من القرائن الّتي أُشبعت بحثًا ودراسة!

وهو ما يتطلّب أن يكون هناك دليل على هذه الفرضيّة -الوصل بين حديث الغدير وشكوى سريّة اليمن تلك-، وأن تصمد أمام النقد والمناقشات الّتي ترد عليها؛ وإلّا لو توصّلنا إلى هذه النتيجة، أنّ هذه الفرضيّة لا دليل عليها، أو أنّها لا تصمد أمام تلك المناقشات، وما يمكن أن يتّجه إليها من نقد؛ فهذا يعني أنّه لا يصحّ الاستناد إلى تلك الفرضيّة للالتفاف على مفاد حديث الغدير، وتعطيل دلالته على الولاية لعليّ بن أبي طالب عليه السلام وخلافته للنبيّ صلى الله عليه وآله بأمرٍ من الله تعالى.

وهو ما يستلزم منّا أن نعرض جملة تلك المناقشات، لنرى إن كانت واردة على تلك الفرضيّة، أم أنّها لا تَرِد عليها، حتّى نعرف هل يمكن لنا أن نصل إلى مجمل تلك الاستنتاجات الّتي تترتّب عليها، أم لا يمكن ذلك؟



وعليه، سنذكر مجمل تلك المناقشات، وهي على التوالي:

أوّلًا: لـو كان مـراد النبـيّ ﷺ المحبّـة لَـصَرّحَ بذلـك: لـو كان المُـراد مـن حديـث الغديـر هـو المحبّـة لعـليّ عليه السلام -أو غـيره مـن المعـاني الّتـي يذكرهـا مـن يريـد نفـي دلالتـه عـلى الخلافـة-؛ لـكان مـن المطلـوب أن تكـون دلالتـه صريحـة في هـذا المعنـى، وظاهـرة فيـه، وألاّ يسـتعمل النبـيّ ﷺ لفظًـا حـمّال أوجـه، ومجمـلاً في دلالتـه -كـما يدّعـي بعـض مـن يرفـض دلالتـه عـلى الخلافـة والإمـرة-، وأن يكـون لدينـا مـن القرائـن الّتـي تفـي لحمـل تلـك الدّلالـة عـلى ذاك المعنـى، سـواء كانـت هـذه القرائـن مـن داخـل (النـصّ) أو مـن خارجـه.

أمّـا أن يفتقـر النّـص إلى تلـك القرائـن الدّاخليـة -بـل تكـون لدينـا قرائـن عـلى خلافـه-، ويُعتَمـد عـلى دعـوى قرينـة خارجيّـة يتيمـة تكـون عُرضـةً للعديـد مـن النقاشـات الّتـي تُظهِـر قصورهـا عـن الإسـهام في تكويـن دلالـة حديـث الغديـر -بـل لا دخـل لهـا فيـه-؛ فهـذا مـا لا يسـعف تلـك الدعـوى، ولا ينهـض بهـا؛ أوّلاً: لعـدم ثبـوت كونهـا (واقعـة سريّـة اليمـن) سـببًا لـه، وعـدم الدليـل عـلى الصِّلـة بينهـما، وثانيًـا: لـو سـلّمنا بتلـك الصِّلـة، فهـذا ليـس دليـلاً عـلى صحّـة حبـس الدلالـة في ذلـك السـبب وتلـك الواقعـة؛ وهـو مـا سـوف نبحـث فيـه في المناقشـات التاليـة.

وعليـه، مـا نقولـه هنـا هـو: إنّ حديـث الغدير لـو كان المـراد منـه المحبّة؛ لـكان مـن المطلـوب أن يكـون صريحًـا في معناهـا، وظاهـرًا فيه. ولكـن لمّا لم يكـن صريحًـا في هـذا المعنـى، ولم يكـن ظاهـرًا فيـه، ولم يسـتطع مـن يدّعـي هـذا المعنـى إبـراز القرائـن الّتـي تفـي لحمـل اللفـظ عليـه، وصرفـه عـن أي معنـى آخـر مطـروح في المقـام؛ فهـذا يعنـي أنّ دعـوى الدّلالـة عـلى المحبّـة، هـي دعـوى دون دليـل عليهـا، أو قرينـة تُسـعفها وتنهـض بهـا. وخصوصًـا

عندما نلتفت إلى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله عندما كان يريد معنى المحبّة، كان يستعمل اللفظ الصريح في هذا المعنى، من قبيل قوله صلى الله عليه وآله: «اللهمّ ائتني بأحبّ خلقك إليك وإلى رسولك[1]»، وقوله صلى الله عليه وآله: «عنوان صحيفة المؤمن حبّ عليّ بن أبي طالب[2]»، وقوله صلى الله عليه وآله: «لأعطينّ الراية غدًا رجلاً... يحبّ الله ورسوله، ويحبّه الله ورسوله[3]»، وقوله صلى الله عليه وآله: «من أحبّ عليًّا فقد أحبّني، ومن أحبّني فقد أحبّ الله، ومن أبغض عليًّا فقد أبغضني، ومن أبغضني فقد أبغض الله[4]» وغيرها أيضًا[5]؛ فلماذا يعمد النبيّ صلى الله عليه وآله -لو كان يريد معنى المحبّة- إلى استعمال لفظ آخر (مولى، وليّ) غير لفظ المحبّة ومشتقّاته، وخصوصًا إذا كان هذا اللفظ غير ظاهر في معنى المحبّة؛ فلو كان النبيّ صلى الله عليه وآله يريد معنى المحبّة لاستعمل الألفاظ الصريحة في معناها -كما هو ديدنه في جميع تلك الموارد الّتي كان يستعمل فيها لفظ المحبّة ومشتقّاته في معنى المحبّة ومواردها-، أو لاستفاد من قرائن تنهض بحمل اللفظ على هذا المعنى، وهي مفقودة في موردنا هذا.

ثانيًا: دعوى من دون دليل: إنّ القول بأنّ حديث الغدير كان ردًّا من النبيّ صلى الله عليه وآله على ما حصل من تلك الشكوى بحقّ الإمام عليّ عليه السلام - هو مجرّد دعوى تفتقر إلى الدليل، وتحتاج إلى ما يثبتها، ويبرهن على أنّ الخطبة قد أتت ردًّا على تلك الشكوى، وجوابًا عليها.

---

[1]- علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، مركز رحمة العالمين، القاهرة، 2014 م، ط 1، ص 268-275.

[2]- م. ن، ص 287-290.

[3]- م. ن، ص 291-295.

[4]- م. ن، ص 88-90.

[5]- انظر: م. ن، ص 283-286؛ ص 288-290؛ ص 304؛ ص 313؛ ص 323؛ ص 329؛ ص 365...



ثـمّ إنّ لدينـا أمريـن؛ الأوّل: حصـول الشـكوى، والثـاني: وقـوع الخطبـة؛ لكـن القـول إنّ الخطبـة جـاءت ردًّا عـلى هـذه الشـكوى بالخصـوص لا يعـدو أن يكـون دعـوى تحتـاج إلى مـا يثبتهـا، فـإن جـاء المدّعـي بمـا يثبـت تلـك الدعـوى أُخِـذَ بدعـواه، وإلاّ لا يُؤخـذ بهـا وتُلقـى جانبًـا.

وهـو مـا وقـع فيـه البيهقـي (ت458هــ) في كتابـه «الاعتقـاد والهدايـة إلى سـبيل الرشـاد»، حيـث لم يذكـر دليـلاً عـلى دعـواه تلـك، بـل أنـزل الدعـوى منزلـة الدليـل عندمـا قـال: «... مقصـود النبـيّ صلى الله عليه وآله مـن ذلـك [حديـث الموالاة في غديـر خُـمّ]، وهـو أنّـه لمّـا بعثـه [أي الإمـام عليًّـا عليه السلام] إلى اليمـن كـثرت الشـكاة عنـه، وأظهـروا بغضـه، فـأراد النبـيّ صلى الله عليه وآله أن يذكـر اختصاصـه بـه، ومحبّتـه إيّـاه، ويحثّهـم بذلـك عـلى محبّتـه وموالاتـه، وتـرك معاداتـه، فقـال: «مـن كنـت وليّـه فعـليّ وليّـه»[1]»؛ فهنـا لا بـدّ مـن طـرح الأسـئلة الآتيـة:

1 - كيـف علـم البيهقـيّ أنّ النبـيّ صلى الله عليه وآله قـد أراد المحبّـة دون غيرهـا؟ ومـا هــو دليلــه عــلى أنّ النبــيّ صلى الله عليه وآله قــد أراد المحبّــة؟ وهــل يصــحّ أن يكتفــي البيهقـيّ بإطـلاق دعـواه دون أن يـبرز دليـلاً في المقـام؟ وهـل مـن الصحيـح منطقيًّـا أن ينـزل الدعـوى منزلـة الدليـل، ويسـتغني بهـا عـن ذكـر الدليـل عليهـا؟

أمّـا القـول إنّ الشـكوى قـد حصلـت وبعدهـا خطـب النبـيّ صلى الله عليه وآله خطبـة الغديـر؛ فهـو قـولٌ قـاصر عـن إفـادة الدليليّـة؛ لأنّ حصـول الخطبـة بعـد الشـكوى لا يعنـي حكـمًا أنّ الخطبـة جـاءت ردًّا عـلى الشـكوى، واسـتجابةً لهـا، بـل قـد يكـون للخطبـة سـببٌ آخـر، وظـروفٌ وملابسـات أخـرى، لا تتّصـل بتلـك الشـكوى أو مجـرّد تلـك الشـكوى. وهـو مـا يحتـاج إلى بحـث مسـتأنف وإثبـات خـاصّ، وهـو مـا لم يقـم بـه البيهقـيّ في كتابـه ذاك، ولم

[1]- ص 354.

يقـم بـه غـيره أيضًـا مِمّـن ادّعـى هـذه الدعـوى.

ومِـن ثَـمَّ يبقـى قـول البيهقـي مجـرّد دعـوى تفتقـر إلى دليلهـا، فـلا يمكـن الأخـذ بهـا والاسـتناد إليهـا في تكويـن دلالـة حديـث الغديـر وبنـاء معنـاه.

2 - إمّـا أن يكـون مُـراد البيهقـيّ مـن الشِّـكاية الّتـي تحـدّث عنهـا، هـو الشِّـكاية الّتـي حصلـت في السـنة الثامنـة للهجـرة -بنـاءً عـلى مـن يـرى ذلـك، أو بالحـدّ الأدنى حصولهـا قبـل حِجّـة الـوداع، بمعـزلٍ عـن المـدّة الفاصلـة بينهـا وبـين يـوم الغديـر في المدينـة-، والّتـي رواهـا بريـدة وغـيره؛ وإمّـا أن يكـون مـراده منهـا هـو تلـك الشِّـكاية الّتـي حصلـت في السـنة العـاشرة للهجـرة في مكّـة، والّتـي رواهـا أبـو سـعيد الخـدري وغـيره.

فـإذا كان مُـراده تلـك الشـكوى الّتـي حصلـت في السـنة الثامنـة للهجـرة -أو قبـل سـفر النبـيّ صلى الله عليه وآله إلى مكّـة للحـجّ، سـواءٌ حصلـت الشِّـكاية تلـك قبـل حـوالي السـنتين، أم أقـلّ مـن ذلـك- في المدينـة؛ فهـي لا تصلـح أن تكـون سـببًا للخطبـة في غديـر خُـمّ في السـنة العـاشرة للهجـرة، إذ مـن غـير المعقـول أن يـردّ النبـيّ صلى الله عليه وآله عـلى تلـك الشّـكوى بعـد حـوالي السـنتين مـن حصولهـا -أو بالحـدّ الأدنى بعـد أسـابيع أو أشـهر مـن حصولهـا- وفي ظـروفٍ وملابسـاتٍ مختلفـة؛ فهنـا لا ربـط للخطبـة بتلـك الشـكوى عـلى الإطـلاق.

وأمّـا إن كان مُـراده مـن تلـك الشـكوى تلـك الّتـي حصلـت في السـنة العـاشرة للهجـرة في مكّـة مـن قبـل جملـة مـن أفـراد سريّـة اليمـن؛ فهنـا لا بـدّ مـن الإلفـات إلى أنّ ردّ النبـيّ صلى الله عليه وآله عـلى تلـك الشـكوى ليس ذلـك الـردّ الّـذي ذكـره البيهقـيّ وابـن حجـر وغيرهـما[1]، حيـث خلـط هـؤلاء بـين ردّ النبـيّ صلى الله عليه وآله

[1]- يقول البيهقيّ: «... مقصود النبيّ صلى الله عليه وآله من ذلك [حديث الموالاة]، وهو أنّه لمّا بعثه إلى



علـى الشـكوى في المدينـة قبـل حِجّـة الـوداع، وبـين ردّهﷺ على الشـكوى في مكّـة في السـنة العـاشرة للهجـرة، إذ إنّ مـا ردّ بـه النبـيّﷺ في السـنة العـاشرة -بنـاءً عـلى روايـة كلّ مـن البيهقـيّ نفسـه، وابـن إسـحاق، وابـن الأثـير- هـو قولـهﷺ: «لا تشـكوا عليًّـا، فواللـه إنّـه لأخشـن في ذات اللـه، أو في سـبيل اللـه[1]؛ بينـما كان ردّ النبـيّﷺ عـلى الشـكوى في المدينـة قبـل حِجّـة الـوداع هـو قولـهﷺ لبريـدة: «أتبغـض عليًّـا؟ فقلـت [بريـدة]: نعـم، قـال [النّبيﷺ]: لا تبغضـه...[2]» بحسـب مـا أخرجـه البخـاريّ؛ وقولـهﷺ: «لا تقـع في عـليّ، فإنّـه منّـي وأنـا منـه، وهـو وليّكـم بعـدي[3]»، وقولـهﷺ: «مـن كنـت وليّـه فعـليٌّ وليّـه[4]»، بحسـب مـا أخرجـه أحمـد في مسـنده؛ وقولـهﷺ: «... مـا بـال أقـوام ينتقصـون عليًّـا، مـن ينتقـص عليًّـا فقـد تنقّصنـي، ومـن فـارق عليًّـا فقـد فارقنـي. إنّ عليًّـا منّـي وأنـا منـه، خُلِـقَ مـن طينتـي، وخُلِقـت مـن طينـة إبراهيـم، ذريّـة بعضهـا مـن بعـض، واللـه سـميع عليـم. يـا بريـدة: أمـا

اليمن، كثرت الشكاة عنه وأظهروا بغضه، فأراد النبيّﷺ أن يذكر اختصاصه به ومحبّته إيّاه، ويحثّهم بذلك على محبّته وموالاته وترك معاداته، فقال: من كنت وليّه فعليّ وليّه» (الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 354)؛ ويقول ابن حجر المكيّ: «... وسبب ذلك [حديث الغدير]... أن خرج معه إلى اليمن، فرأى منه جفوة، فنقّصه للنبيّﷺ، فجعل يتغيّر وجهه، ويقول: يا بريدة، ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلت: بلى يا رسول الله، قال: من كنت مولاه، فعليّ مولاه» (الصواعق المحرقة، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1997 م، ط 1، ج 1، ص 109)؛ وكذلك ما ذكره الدهلويّ في: (نفحات الأزهار، ج 9، ص 292).

[1]- مع اختلاف يسير في عبارة البيهقيّ. انظر: البيهقيّ، دلائل النبوّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2002 م، ط 2، ج 5، ص 398-399؛ ابن هشام، سيرة النبيّﷺ، ج 4، ص 1022؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص 301.

[2]- صحيح البخاريّ، بيروت، ج 3، ص 98، ح 4256.

[3]- دار صادر، بيروت، ج 5، ص 356.

[4]- م. ن، ص 350.

علمت.. أنّه [عليّ] وليّكم من بعدي...»، بحسب ما رواه الطبرانيّ[1]؛ وقولهﷺ: «ما تريدون من عليّ؟ ما تريدون من عليّ؟ عليّ مِنّي وأنا من عليّ، وعليّ وليّ كلّ مؤمن بعدي»، بحسب ما نقله ابن أبي شيبة[2].

وعليه، فإنّ ردّ النبيّﷺ الّذي ذكر فيه لفظ «الولاية» (وليّ، وليّكم) -وأيضًا البغض-؛ هو ذاك الردّ الّذي حصل في المدينة قبل حِجّة الوداع، وهو لا يصلح على الإطلاق -بما يعبرّ عنه من شكوى وواقعة، وجميع حيثيّاتها من زمان ومكان..- للوصل بينه وبين حديث الغدير بالطريقة الّتي ذكرها أولئك.

ثمّ إنّ سؤالاً آخر يُطرَح في هذا المقام، وهو: هل اختلط الأمر على أولئك (البيهقيّ، ابن حجر، الدهلويّ) وغيرهم، بين ما قاله النبيّﷺ في ردّه على تلك الشكوى قبل حِجّة الوداع في المدينة، وبين ما قالﷺ في السنة العاشرة في غدير خُمّ، بحيث نراهم يدمجون بين شكوى المدينة قبل حِجّة الوداع، وبين ما قاله النبيّﷺ في السنة العاشرة في غدير خُمّ؟

نعم، إن كان مراد أولئك -وهو ما قد يبدو واضحًا من كلام البيهقيّ مثلاً- أنّ الشكوى قد حصلت في مكّة في السّنة العاشرة للهجرة، فردّ عليها النبيّﷺ في غدير خُمّ؛ فهو ما سوف نفصّل الردّ عليه لاحقًا، لكن ما يمكن قوله هنا باختصار هو إنّ هذا القول لا تدلّ عليه النصوص التاريخيّة، بل تدلّ على خلافه؛ لأنّ المستفاد من تلك النصوص أنّ النبيّﷺ قد ردّ على تلك الشكوى في مكّة المكرّمة، وليس في غدير خُمّ، وأنّه ردّ عليها فورًا دون تأجيل، ولم يؤخّر الرّد إلى وقتٍ آخر بعد

[1]- المعجم الأوسط، ج 6، ص 163.

[2]- المصنّف، ج 7، ص 504.



أيّـامٍ عديـدة أو ربمـا أسـابيع.

وإن كان مُرادهـم أنّ النبـيّ صلى الله عليه وآله قـد ردّ في مكّـة المكرّمـة عـلى الشـكوى، وأعـاد الـردّ عليهـا مجـدّدًا في غديـر خُـمّ؛ فهـذا مـا لا دليـل عليـه مـن النصـوص التاريخيّـة، وهـو مـا لا يُسـتفاد مـن النصـوص الّتـي نقلـت لنـا حديـث الغديـر...

وهـذا الاحتـمال -معـاودة الـرّد- ليـس ظاهـرًا مـن كلام أولئـك، لكـن أردنـا الإشـارة إليـه لمزيـد تفصيـل، إذ إنّ مـا يُسـتفاد مـن نصوصهـم هـو الاحتـمال السـابق، ومفـاده أنّ الشـكوى قـد حصلـت في مكّـة المكرّمـة في السـنة العـاشرة للهجـرة، فـردّ عليهـا النبـيّ صلى الله عليه وآله في غديـر خُـمّ في طريـق عودتـه مـن الحـجّ.

وفي الإجـمال، لا بـدّ مـن القـول: وقـع بعـض القدمـاء في أكـثر مـن خلـط -مـن دون أن نقـول إنّـه اختلـط عليـه الأمـر، أم خلـط فيـه عـن قصـد- فأوقعـوا فيـه الكثيريـن ممـن بعدهـم، مـن دون أن يبـادروا إلى بحـث تلـك القضيـة بحثًـا علميًّـا، تحليليًّـا، مسـتوفيًا لشروطـه، يتجنّـب الوقـوع في الخلط، ويبتعـد عـن التقليـد واتّبـاع الأهـواء.

وعليه، لا بدّ من القول:

1 - إن كان قصـد أولئـك مِـمّا ذكـروه مـن قـول النبـيّ صلى الله عليه وآله: «مـن كنـت مـولاه فعـليّ مـولاه...»؛ هـو مـا قالـه صلى الله عليه وآله في المدينـة قبـل حِجّـة الـوداع...؛ فعندئـذٍ لا ربـط بـين جميـع مـا ذكـروه -مـن قضيـة الشـكوى وجوابهـا...- وبـين مـا قالـه النبـيّ صلى الله عليه وآله في السـنة العـاشرة للهجـرة في غديـر خُـمّ.

2 - وإن كان قصـد أولئـك مِـمّا ذكـروه مـن قـول النبـيّ صلى الله عليه وآله: «مـن كنـت

مـولاه، فعـليّ مـولاه...»؛ هـو مـا قالـهﷺ في غديـر خُـمّ في السـنة العـاشرة للهجـرة؛ فقـد وقـع أولئـك في خلـطٍ معيـب بـين شـكوى اليمـن في المدينـة قبـل حِجّـة الـوداع، وبـين خطبـة الغديـر في غديـر خُـمّ (في وادي الجحفـة) في السـنة العـاشرة للهجـرة؛ فصحيـحٌ أنّ النبـيّﷺ قـد قـال تلـك العبـارة «مـن كنـت مـولاه، فعـليّ مـولاه...»، لكنّـه قالهـا في المدينـة في معـرض ردّه عـلى مـن شـكا عليًّـا. ثُـمَّ إنّ النبـيّﷺ قـد قـال تلـك العبـارة أيضًـا في السـنة العـاشرة للهجـرة في غديـر خُـمّ، في ظـروفٍ وملابسـات أخـرى مختلفـة.

فمحاولـة الخلـط هـذه، إن كان المُـراد منهـا إيهـام القـارئ بـأنّ ذاك الـكلام لم يقلـه النبـيّﷺ إلاّ في سـياق الـردّ عـلى شـكوى اليمـن؛ فهـي محاولـة غـير صحيحـة، ولا يليـق بمـن يتحـرّى حقائـق الأمـور أن يرسـل ذاك الـكلام إرسـال المسـلّمات دون بحـث علمـيّ وموضوعـيّ يبتعـد بـه عـن الأهـواء والعصبيّـات.

ثالثًـا: النبـيّﷺ أجـاب عـلى الشـكوى في مكّـة المكرّمـة، وحقّـق الجواب غرضـه: عندمـا نراجـع مجمـل المصـادر ذات الصِّلـة، الّتـي تحدّثـت عـن شـكوى -أو شـكاوى- سريّـة اليمـن في السـنة العـاشرة للهجـرة؛ فإنّنـا نجـد أنّ النبـيّﷺ قـد أجـاب عـلى تلـك الشـكوى بقولـهﷺ: «لا تشـكوا عليًّـا، فواللـه إنّـه لأخشـن في ذات اللـه، أو في سـبيل اللـه مـن أن يُشـكى[1]»، بنـاءً عـلى مـا ذكـره ابـن إسـحاق (تـوفيّ حـدود 151هــ)، أو قولـهﷺ: «سـعد بـن مالـك الشـهيد! مـه، بعـض قولـك لأخيـك عـليّ، فواللـه لقـد علمـت أنّـه أخشـن في سـبيل اللـه[2]»، كـما ذكـر ذلـك البيهقـيّ (ت458هــ).

أمّـا الواقـدي (ت207هــ)، وبعـد أن يذكـر أنّ النبـيّﷺ سـأل عليًّـا عـن

[1]- ابن هشام، سيرة النبيّﷺ، ج 4، ص 1022.

[2]- دلائل النبوّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2002 م، ط 2، ج 5، ص 399.



تلـك الشـكوى، وأنّ الإمـام عليًّـاعَلَيْهِالسَّلَامُ بـينّ لـه حقيقـة مـا فعلـه ورأيَـه في الأمـر؛ يقـول: «فسـكت النبـيّ صَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ[1]»، بمـا يمكـن أن يعـدّ تعبـيرًا عـن موافقتـه عـلى مـا فعلـه الإمـام عـليّعَلَيْهِالسَّلَامُ في تلـك الواقعـة.

وفي مسـند أحمـد عـن أبي سـعيد الخـدريّ، قـال: «اشـتكى عليًّـا النـاس، قـال: فقـام رسـول اللـه فينـا خطيبًـا، فسـمعته يقـول: أيّهـا النّـاس لا تشـكوا عليًّـا، فواللـه إنّـه لأخشـن في ذات اللـه أو في سـبيل اللـه[2]».

وهـو مـا نقلـه[3] الحاكـم النيسـابوريّ في المسـتدرك عـلى الصحيحـين[4]، والهيثمــيّ في مجمــع الزوائــد ومنبــع الفوائــد[5]، وابــن كثــير في البدايــة والنهايــة[6]، والأصبهــانيّ في حليــة الأوليــاء وطبقــات الأصفيــاء[7]، والمتّقــي الهِنــديّ في كنــز العــمّال[8]...

فالملاحظ مِمّا ذكر في تلك المصادر أمران:

1 - أنّ النبـيّ صَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ قـد أجـاب مبـاشرةً عـلى تلـك الشـكوى -أو الشـكاوى-، بحيــث لم يؤخّــر الجــواب عليهــا إلى وقــتٍ آخــر بعــد أيّــامٍ أو أكــثر، في مـكانٍ آخـر بعيـد كلّ البعـد عـن مـكان الشـكوى، أو في ظـروفٍ وملابسـات أخـرى، فيؤجّـل الإجابـة إلى مـا بعـد سـفر طويـل لـهصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ...؛ بـل إنّ مـا يُفهـم

[1]- المغازي، ج 2، ص 1081.

[2]- فضائل الصحابة، ج 3، ص 86.

[3]- بمعزلٍ عن الاختلاف اليسير في نقل هذا أو ذاك.

[4]- ج 3، ص 134.

[5]- ج 9، ص 129.

[6]- ج 11، ص 63.

[7]- ج 1، ص 68.

[8]- ج 11، ص 620.

بشكل واضح من تلك النصوص أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد بادر مباشرةً إلى إجابته على تلك الشكوى، وهو ما يُستَفاد من تفريع جواب النبيّ صلى الله عليه وآله على الشكوى بالحرف «فـ» (**فقام رسول الله** صلى الله عليه وآله)، من دون أن يذكر أحدٌ أيّ حدث آخر من سفر أو غيره، يفصل بين تلك الشكوى وبين جواب النبيّ صلى الله عليه وآله عليها.

وكذلك فإنّ ما يُستفاد من نقل ابن إسحاق الآنف الذِّكر، أنّ جواب النبيّ صلى الله عليه وآله لسعد بن مالك قد كان في المجلس نفسه، وبعد شكوى سعد مباشرةً، دون أيّ تأخير في المقام.

2 - إنّ جواب النبيّ صلى الله عليه وآله على شكوى تلك السريّة أو جملة أفرادها - هو هذا الجواب الّذي ذُكِرَ، عندما نهى النبيّ صلى الله عليه وآله الشاكين عن الشكوى من عليّ عليه السلام، ومدَحه بكونه خَشِنًا في ذات الله؛ ولا يوجد كلامٌ آخر للنبيّ صلى الله عليه وآله غير هذا، ولو كان من كلامٍ غير هذا لَذُكِرَ في مَعرِض نقل جواب النبيّ صلى الله عليه وآله؛ إذ لم يُنقَل أيُّ كلام آخر، غير ما ذُكِرَ.

وهو ما يدلّ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يذكر في ذاك المورد أيّ كلامٍ آخر، من قبيل: «عليّ وليّ كلّ مؤمن بعدي»، أو «...إنّه وليّكم من بعدي»، أو «من كنت وليّه، فعليّ وليّه»...؛ حتّى يُسوِّغ أولئك دعوى الوصل بين تلك الشكوى وبين تصريح النبيّ صلى الله عليه وآله بولاية عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وليتمّ ترتيب تلك النتائج والدعاوى الّتي ذكرها البعض.

ومن هنا يُسأل: كيف يصحّ الربط بين شكوى سريّة اليمن، وبين قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «من كنت وليّه، فعليّ وليّه»، مع أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يقل هذا الكلام في مَعرِض ردّه على من شكا عليًّا في واقعة سريّة اليمن تلك؟ فمن أين أتى من ادّعى تلك الدعوى بهذا الوصل؟ وكيف جاز له أن



يدّعـي وصـلاً بـين تلـك الشـكوى وبـين قـول النبـيّ صلى الله عليه وآله ذاك، مـع أنّ مـن نقـل جـواب النبـيّ صلى الله عليه وآله الّـذي ردّ فيـه عـلى الشـاكين مِـن سريّـة اليمـن - لم يـأتِ عـلى ذِكـر تلـك العبـارة: «مـن كنـت وليّـه، فعـليّ وليّـه»، أو «عـليّ وليّ كلّ مؤمـن بعـدي» أو ...

أمّـا إن كان المُـراد هـو الوصـل مـع تلـك العبـارة الّتـي ذكرهـا النبـيّ صلى الله عليه وآله في غديـر خُـمّ؛ فهـو مـا سـوف نـرّد عليـه لاحقًـا.

وأمّـا إن كان المُـراد هـو الوصـل بـين ما قالـه النبـيّ صلى الله عليه وآله في خطبـة الغدير، وبـين مـا قالـه صلى الله عليه وآله في جوابـه صلى الله عليه وآله لبريـدة وغـيره؛ فهـو أيضًـا لا ينفـع أصحـاب دعـوى الوصـل تلـك، إذ لا يوجـد مـا يمنـع مـن أن يجيـب النبـيّ صلى الله عليه وآله بريـدة وغـيره جوابًـا يبـينّ فيـه منزلـة الإمـام عـليّ عليه السلام، وكونـه الخليفـة مـن بعـده، بمـا يتجـاوز قضيـة الشـكوى تلـك، وإن كان يشـملها ضمنًـا ويجيـب عليهـا -وهـو مـا تـدلّ عليـه تلـك النصـوص التاريخيّـة الآنفـة الذِّكـر-؛ ولا مانـع كذلـك مـن أن يعمـد النبـيّ صلى الله عليه وآله أيضًـا إلى إعـلان الإمـام عـليّ عليه السلام خليفـة لـه في غديـر خُـمّ بـكلامٍ مشـابه لمـا قالـه لبريـدة وغـيره.

والأمـر الأسـاس الّـذي ينبغـي قولـه هنـا، هـو إنّ جـواب النبـيّ صلى الله عليه وآله لبريـدة قـد كان في المدينـة، قبـل حجّـة الـوداع؛ وعليـه: لا يصـحّ الوصـل -مـن الأسـاس- بـين شـكوى بريـدة هـذه وبـين واقعـة الغديـر.

3 - يبـدو مـن النصـوص التاريخيّـة والروايـات الّتـي نقلـت لنـا قضيـة الشـكوى وردّ النبـيّ صلى الله عليه وآله عليهـا؛ أنّ النبـيّ صلى الله عليه وآله قـد بـينّ بشـكل مبـاشر مـا لديـه مـن ردٍّ -وهـو ذاك الّـذي أوردنـاه آنفًـا- عـلى تلـك الشّـكوى، وانتهـى الأمـر عنـد هـذا الحـدّ. أي أنّ هنـاك مـن شـكا عليًّـا لـدى النبـيّ صلى الله عليه وآله، فـردّ عليـه النّبـيّ صلى الله عليه وآله مانعًـا الشـكوى مـن عـليّ عليه السلام، مبيّنًـا سـبب منعـه هـذا بمـدح

الإمــام عــليّ عليه السلام، وانتهــت ذيــول القضيّــة ومضاعفاتهــا عنــد هــذا الحــدّ، حيــث لا يمكــن لنــا أن نربــط أيّــة واقعــة أخــرى -بعــد ردّ النبــيّ صلى الله عليه وآله هــذا- بشــكوى سريّــة اليمــن، إلاّ إذا دلّ دليــلٌ خــاصّ عــلى هــذا الرّبــط.

نعــم، لــو أنّ النبــيّ صلى الله عليه وآله لم يــرّد عــلى تلــك الشــكوى في حينهــا، وكانــت جميــع دواعــي الــردّ موجــودة، لأَمكــنَ أن نفــترض أنّــه أخــرّ الــرّد لوقــتٍ آخــر، أو مــكانٍ آخــر، أو ظــروفٍ وملابســاتٍ أخــرى، إن كان مــن حِكمــة لهــذا التأخــير، وكان هنــاك مــن دليــلٍ عــلى ذلــك؛ أمّــا عندمــا يــردُّ النبــيّ صلى الله عليه وآله، ويكــون ردّه متناســبًا مــع الشــكوى، وكافيًــا في لَجْمهــا، ووافيًــا بمــا يجــب أن يُقــال في مقــام الــرّد عليهــا؛ فعندهــا هــل ســيبقى مــن داعٍ لمعــاودة الــرّد مجــدّدًا، طالمــا أنّ الــرّد قــد حقّــق غرضــه، وأوفى بهدفــه، وبــينّ فيــه النبــيّ صلى الله عليه وآله مــا ينبغــي بيانــه؟!

لقــد حصلــت الشــكوى، وأجــاب عنهــا النبــيّ صلى الله عليه وآله في موردهــا جوابًــا كافيًــا ووافيًــا بالغــرض، وصريحًــا فيهــا، ومتناســبًا مــع مــا تســتلزمه مــن ردٍّ وبيــان، وهــو مــدى مــا تتطلّبــه تلــك الشــكوى مــن موقــف، وتحتاجــه مــن جــواب؛ فكيــف يصــحّ القــول -مــع هــذا- إنّ النبــيّ صلى الله عليه وآله قــد ردّ عــلى تلــك الشــكوى بعــد ظــروف وحيثيّــات زمانيّــة ومكانيّــة أخــرى، أو أعــاد الــرّد عليهــا مجــدّدًا؟ فهــل مــن داعٍ إلى لذلــك؟ ومــا الدليــل عليــه؟

مــع أنّ مــا يذكــره البعــض يوهــم بــأنّ النبــيّ صلى الله عليه وآله لم يــردّ عــلى الشــكوى في مكّــة المكرّمــة -وهــو غــير صحيــح، لأنّ النبــيّ صلى الله عليه وآله قــد ردّ عليهــا في حينهــا وفي مكانهــا، بحســب مــا صرّحــت بــه المصــادر التاريخيّــة ونصوصهــا-، وهــو -تبعًــا لذلــك الوهــم- قــد خطــب خطبتــه في غديــر خُــمّ، لتكــون ردًّا عــلى



تلـك الشـكوى، كـما يُفهَـم مـن كلام البيهقـيّ[1] وغـيره[2]، مِمّـن سـعى إلى الدمـج بـين قضيـة شـكوى سريّـة اليمـن تلـك، وقضيـة غديـر خُـمّ. وهـذا الاسـتنتاج المبنـيّ عـلى تلـك المقدّمـة -أنّ النّبـيّ صلى الله عليه وآله لم يـردّ عـلى الشـكوى في مكّـة المكرّمـة، فـردّ عليهـا في غديـر خُـمّ- هـو اسـتنتاج غـير صحيـح، مبنـيٌّ عـلى مقدّمـة غـير صحيحـة.

أمّـا الدمـج الّـذي مارسـه آخـرون بـين شـكوى بريـدة وحديـث الغديـر، والّـذي يتضمّـن أيضًـا ذلـك الوهـم؛ فهـو مـا يحتـاج إلى أكـثر مـن ردّ وبيـان، ومفـاده: 1- لا علاقـة لشـكوى بريـدة بشـكوى سريّـة اليمـن في السـنة العـاشرة في مكّـة المكرّمـة، فشـكوى بريـدة هـي شـكوى أخـرى منفصلـة عـن تلـك الشـكوى. 2- شـكوى بريـدة وقعـت في المدينـة، بينـما شـكوى سريّـة اليمـن تلـك في مكّـة المكرّمـة. 3- شـكوى بريـدة قبـل حجّـة الـوداع، بينـما شـكوى سريّـة اليمـن تلـك في حجّـة الـوداع.

ولذلـك يبـدو أنّ خلطًـا إضافيًّـا قـد وقـع فيـه أولئـك، عندمـا خلطـوا بـين شـكوى سريّـة اليمـن تلـك، وبـين شـكوى بريـدة، ولعـلّ ذلـك بهـدف الاسـتعانة ببعـض مـا ورد في شـكوى بريـدة حـول البغـض، ليتّخـذوا منـه قرينـة عـلى إرادة المحبّـة مـن حديـث الغديـر؛ وهـو أمـرٌ غـير صحيـح عـلى الإطـلاق، كـما ذكرنـاه آنفًـا.

رابعًـا: في حيثيّـة الزمـان: إذ إنّ مـا يُسـتفاد مـن روايـة ابـن إسـحاق (ت150هـ) أنّ الشـكوى الّتـي صـدرت مـن قبـل جملـة من أفـراد سريّـة اليمن - قـد حصلـت قبـل الحـجّ، حيـث إنّـه -بعـد أن ينقـل كلام النبـيّ صلى الله عليه وآله في الـردّ عـلى الشـكوى- يقـول: «.. ثـمّ مـضى رسـول اللـه صلى الله عليه وآله عـلى حجّـه، فـأرى

[1]- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 354.

[2]- ابن كثير، البداية والنهاية، ج 5، ص 122 وص 227.

النــاس مناســكهم...[1]».

أمّــا مــا يُســتَفاد مــن روايــة البيهقــيّ (ت458هــ) فهــو أنّ الشــكوى قــد حصلــت بعــد الحــجّ: «... فلّــما قــضى حِجّتــه [أي عــليّ عليه السلام]، قــال لــه النبــيّ صلى الله عليه وآله: ارجــع إلى أصحابــك حتّــى تقــدم عليهــم...[2]»، أي أنّ ملاقــاة الإمــام عــليّ عليه السلام للسريّــة وحصــول الشــكوى تاليًــا؛ قــد كانــا بعــد أن قــضى الإمــام عــليّ عليه السلام حِجّتــه.

وهنــا: إمّــا أن يُقــال بتقديــم روايــة ابــن إســحاق عــلى روايــة البيهقــيّ، لتقدّمــه زمنيًّــا عليــه بحــوالي الثلاثمائــة عــام، أي أنّــه إذا فُــرِض أنّ الفاصلــة بــين تدويــن ابــن إســحاق للواقعــة، وبــين حِجّــة النبــيّ صلى الله عليه وآله في الســنة العــاشرة للهجــرة - هــي في حــدود المائــة عــام؛ فــإنّ الفاصلــة بــين تدويــن البيهقــيّ للواقعــة وبــين حِجّــة النبــيّ صلى الله عليه وآله قــد تتجــاوز الأربعمائــة عــام.

وإمّــا أن يُقــال بالجمــع بــين الروايتــين، بــأن نفــترض أنّ مقصــود البيهقــيّ بقولــه عــن الإمــام عــليّ عليه السلام (قــضى حِجّته) هــو حــجّ العمــرة، أي: قبــل إكمال مناســك حــجّ التمتّــع.

وســواءٌ حصلــت الشــكوى قبــل الحــجّ، أم قبــل حــجّ العمــرة عــلى وجــه الخصــوص، فالنتيجــة أنّ الشــكوى قــد حصلــت قبــل التاســع مــن ذي الحِجّــة، أي: في الوقــت الّــذي مــضى فيــه النبــيّ صلى الله عليه وآله لأداء مناســك الحــجّ، كالوقــوف بعرفــات وغــيره؛ وهــو مــا يعنــي أنّ الفاصلــة الّتــي تفصــل بــين الشــكوى وتاريخهــا مــن جهــة، وبــين خطبــة النبــيّ صلى الله عليه وآله في غديــر خُــمّ وتاريخهــا مــن جهــة أخــرى، هــي في حــدود العــشرة أيّــام بالحــدّ الأدنى، وخصوصًــا إذا مــا

[1]- ابن هشام، سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله، ج 4، ص 1022.

[2]- دلائل النبوّة، م. س، ج 5، ص 398-399.



تنبّهنا إلى أنّ الإمام عليًّا عليه السلام قد أدرك الحجّ مع رسول الله صلى الله عليه وآله في أوائل أيّام الحجّ، وأنّه -أي الإمام عليًّا عليه السلام- لكي يدرك الحجّ مع رسول الله صلى الله عليه وآله قد فارق سريّة اليمن في الطائف الّتي تبعد عن مكّة المكرّمة بحدود المائة كيلومتر، وأنّ السريّة تحتاج من الوقت لِأَنْ تصل إلى مكّة -من ساعة مفارقة الإمام عليّ عليه السلام لها في الطّائف- نصف يوم أو أكثر بقليل. وهذا يعني أنّ السريّة قد وصلت إلى مكّة المكرّمة بعد وصول الإمام عليّ عليه السلام إليها بوقت يسير، وخصوصًا إذا ما احتسبنا أيضًا الوقت الّذي استغرقه الإمام عليّ عليه السلام للوصول إلى مكّة المكرّمة، ما يعني أنّ الشكوى قد حصلت بُعَيد وصول الإمام عليّ عليه السلام إلى مكّة المكرّمة بوقت يسير، أي بفارق ساعات قليلة عن وصول الإمام عليه السلام إليها، وهو ما يفضي إلى النتيجة الآتية: أنّ شكوى السريّة تلك قد حصلت في أوائل أيّام الحجّ، ما قد يكون مرجّحًا لما ذهب إليه ابن إسحاق، من كون الشكوى قد حصلت قبل الحجّ.

وهنا سيكون من المشروع طرح السّؤال الآتي: هل من العقلائيّ وما تقتضيه طبيعة الأمور، أن يأتي البعض إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ليشكو عليًّا، فيؤخّر النبيّ صلى الله عليه وآله الردّ المطلوب على الشكوى إلى حدود العشرة أيّام أو أكثر؛ أم أنّ طبيعة هكذا مواقف تقتضي أن يكون الردّ في الموقف نفسه دون تأخير، كما هي عادة النبيّ صلى الله عليه وآله في كثير من المواقف المشابهة، حيث كان يعمد إلى الإجابة على الشكوى فورًا، ومن دون أيّ إرجاء؟

أعتقد أنّ طبيعة هكذا مواقف من جهة، وما يُستَفاد من مجمل النصوص التاريخيّة -الّتي نقلت واقعة الشكوى، وعقّبت جواب النبيّ صلى الله عليه وآله على الشكوى بالحرف «فـ»: «اشتكى الناس عليًّا عليه السلام، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله فينا خطيبًا..»، الّذي يُستَفاد منه الفوريّة، أي فوريّة ردّ

النبـيّ ﷺ عـلى الشـكوى، مـن دون أن تذكـر أيّ حـدثٍ يفصـل بينهـما- مـن جهـة أخـرى؛ يـدّلان عـلى أنّ ردّ النبـيّ ﷺ عـلى تلـك الشـكوى قـد حصـل مبـاشرةً دون أيّ إرجـاء.

وعليـه، لـن يكـون صحيحًـا باللِحـاظ الزمنـيّ أن يُعمَـل عـلى الوصـل بـين واقعـةٍ (أعنـي: واقعـة الشـكوى) حصلـت قبـل التاسـع مـن ذي الحِجّـة، وبـين خطبـةٍ (أعنـي خطبـة الغديـر) حصلـت في الثامـن عـشر مـن ذي الحِجّـة، أي بفاصـلٍ يُقـدّر بعـشرة أيّـام كحـدٍّ أدنى، وإنّ وجـود هـذا الفاصـل الزمنـيّ الطويـل بينهـما بلِحـاظ قضيـة وجوابهـا؛ هـو بمثابـة قرينـة عـلى أنْ لا صلـة بـين الشـكوى وبـين خطبـة الغديـر، عـلى أنّ دعـوى الوصـل تلـك -بـأنّ الخطبـة جـاءت بمثابـة اسـتجابة للشـكوى- ليسـت دعـوى دون دليـل فحسـب، بـل إنّ قرينـة الزمـان -فاصلـة الأيّـام العـشرة- لا تسـاعد عليهـا، بـل تتنـافى معهـا.

وإن قيـل إنّ النبـيّ ﷺ قـد أخّـر الـردّ عـلى الشـكوى إلى مـا بعـد الحـجّ؛ لأنّ تشـاغله بمناسـك الحـجّ قـد اقتـضى منـه هـذا التّأخـير؛ فالجـواب:

أوّلًا: إنّ الـردّ عـلى تلـك الشـكوى -مـع أنّـه قـد يتطلّـب دقائـق قليلـة- لـن يشـغله عـن مناسـك الحـجّ.

ثانيًـا: إنّ النبـيّ ﷺ قـد خطـب أكـثر مـن خطبـة في الحـجّ، ولم تمنعه ﷺ تلـك الخطـب مـن أداء مناسـك الحـجّ؛ وكذلـك ردّه عـلى تلـك الشـكوى في الحـجّ، لا يمنعـه مـن الانشـغال بـأداء المناسـك.

ثالثًـا: إنّ دعـوى تأخـير الجـواب لتشـاغله ﷺ بمناسـك الحـجّ، هـي دعـوى دون دليـل عليهـا، بـل إنّ الأدلّـة قـد قامـت عـلى خلافهـا؛ لأنّ تلـك الأدلّـة قـد أفـادت فوريّـة الـرّدّ دون تأخـير، مـا يعنـي أنّ فرضيّـة التّأخـير تلـك،



هـي قضيـة لا قيمـة علميّـة لهـا، ولا حـظّ لهـا مـن المصداقيّـة.

خامسًـا: في حيثيّـة المكان: يبـدو مـن النصـوص التاريخيّـة الّتـي ذكـرت قضيـة الشـكوى أنّهـا قـد حصلـت في مكّـة: «... فلـمّا كانـوا بالسِّـدرة داخلـين مكّـة، خـرج عـليّ عليه السلام يتلقّاهـم...[1]»، وأيضًـا: «وسـبقهم [أي الإمـام عـليّ عليه السلام] إلى النبـيّ صلى الله عليه وآله فلقيـه بمكّـة... فلّـما دنـا الجيـش خـرج عـليّ عليه السلام ليتلقّاهـم...[2]»، وهـو مـا لا يحتـاج إلى كثـير كلامٍ لتصريـح هـذه النصـوص وغيرهـا[3] بـه.

أمّـا عندمـا نـأتي إلى خطبـة الغديـر، فقـد حصلـت في غديـر خُـمّ في وادي الجحفـة، الـذي يبعـد عـن مكّـة حـوالي (160 كـم) أو أكـثر.

وهنـا لا بـدّ مـن طـرح السـؤال الآتي: إذا كانـت الشـكوى قـد حصلـت في مكّـة -وهـي كذلـك- فلـماذا يؤخّـر النبـيّ صلى الله عليه وآله الجـواب عليهـا إلى غديـر خُـمّ في وادي الجحفـة؟ ولمـاذا يقطـع كلّ هـذه المسـافة الطويلـة -حـوالي 160 كـم- أو أكـثر، حتّـى يـردّ عـلى تلـك الشـكوى، ويقـدّم جوابـه عليهـا؟

إنّ فرضيّـة أن يكـون النبـيّ صلى الله عليه وآله قـد اسـتمع إلى الشـكوى في مكّـة، وأجاب عليهـا في وادي الجحفـة في غديـر خُـمّ - هـي فرضيـة بعيـدة كلّ البعـد عـن الصّـواب، أوّلًا؛ لأنّ طبيعـة هكـذا قضايـا تتطلّـب أن يسـتمع النبـيّ صلى الله عليه وآله إلى القضيّـة ويـردّ عليهـا في الموقـف نفسـه -أي في الحيّـز المـكانيّ نفسـه- دون أن يكـون هنـاك بُعـدٌ مـكانيّ، وخصوصًـا إذا كان فاحشًـا بهـذا المقـدار (حـوالي 160 كـم)، فمثالـه أن يُسـأل النبـيّ صلى الله عليه وآله في مكّـة فيجيـب في المدينـة مثـلًا، أو

[1]- الواقديّ، المغازي، ج 2، ص 1081.

[2]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص 301.

[3]- ابن هشام، سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله، ج 4، ص 1021.

يُسأل في المدينة فيجيب في مكّة مثلاً، على بعد مئات الكيلومترات؛ فهل يرتضي عاقلٌ مثل هذا الطرح؟ وهل يمكن أن تُقبَل مثل هذه الفرضيّة (البعد المكاني الفاحش) في قضايا تتطلّب أن يكون فيها نوع وحدة مكانيّة، هذا فضلاً عن غيرها من الحيثيّات المشابهة؟

وثانيًا؛ -وهذا الّذي يعنينا بالدرجة الأساس، ويغنينا عن أكثر من تحليل نقوم به في هذه الموارد، سوى أنّ هكذا تحليل في هذا المورد أو غيره قد يكون بمثابة مؤيّد لما يُستَفاد من الأدلّة التاريخيّة- لأنّ المُستَفاد من مجمل النصوص التاريخيّة الّتي تحدّثت عن الشكوى وجوابها؛ هو أنّه كان هناك نوعُ فوريّةٍ وترتّبٍ بين الشكوى وجوابها، وأنّه لم يكن من فاصلٍ بينهما، كما بيّنّا ذلك في الملاحظة السابقة، مِمّا يعني أنّ الإجابة على الشكوى قد كانت في المورد نفسه والمقام نفسه، في مكّة المكرّمة، وأنّ النبيّ ﷺ لم يؤخّر الجواب إلى مكانٍ آخر، لا إلى غدير خُمّ، ولا إلى غيره.

ولو فرضنا أنّ النبيّ ﷺ لم يردّ على تلك الشكوى في المورد نفسه، أو استجدّ ما يستدعي معاودته الردّ عليها مجدّدًا -وهاتان الفرضيتان لا يوجد أيّ دليل على أيّ منهما، ولا أيّة قرينة تساعد عليهما-؛ فقد كان ممكنًا للنبيّ ﷺ أن يفعل ذلك في مكّة المكرّمة، في عرفات أو في مِنى مثلاً، وأن يُضمّن بعض خطبه -الّتي خطبها في مواقف الحجّ تلك- ردًّا على تلك الشكوى، أو معاودة ردٍّ عليها، ولا سيّما أنّه قد كان للنبيّ ﷺ أكثر من خطبةٍ في مكّة المكرّمة في حِجّة الوداع؛ فلماذا يؤخّر الردّ أو معاودة الردّ على الشكوى إلى غدير خُمّ، على بعد أكثر من مائة وخمسين كيلومتر بين مكّة المكرّمة والمدينة؟!



لائحة المصادر والمراجع

1. ابـن أبي شـيبة، المصنـف، ط1، دار الفكـر للطباعـة والنـشر والتوزيـع، بـيروت، 1409هـ.

2. ابـن الأثـير، الكامـل في التاريـخ، لا ط، دار صـادر للطباعـة والنـشر- دار بـيروت للطباعـة والنـشر، بـيروت - لبنـان، 1386هــ- 1966م.

3. ابــن حنبــل، أحمــد، فضائــل الصحابــة، ط1، جامعــة أمّ القــرى، 1403هــ- 1983م.

4. ابـن كثـير، البدايـة والنهايـة، تحقيـق: عـلي شـيري، ط1، دار إحيـاء الـتراث العـربيّ، بـيروت، 1408هــ.

5. ابــن هشــام، ســيرة النّبــي ﷺ، لا ط، مكتبــة محمّــد عــلي صبيــح وأولاده، مــصر، لا ت.

6. الأمــين، محســن، أعيــان الشــيعة، لا ط، دار التّعــارف للمطبوعــات، بــيروت، 1983م.

7. البخــاري، صحيــح البخــاري، طبعــة 1401هــ، دار الفكــر للطباعــة والنــشر والتوزيــع.

8. البيهقــي، أبــو بكــر، الاعتقــاد والهدايــة إلى ســبيل الرشــاد، المحقّــق أحمــد عصــام، ط1، دار الآفــاق الجديــدة، بــيروت، 1401هــ.

9. البيهقــي، أبــو بكــر، دلائــل النبــوّة، توثيــق وتخريــج وتعليــق: د. عبــد المعطــي قلعجــي، ط2، دار الكتــب العلميّــة، بــيروت، 2002م.

10. دحلان، أحمد بن زيني، السّيرة النبويّة، ط1، دار القلم العربيّ، حلب، 1996م.

11. الطبراني، أبو القاسم، المعجم الأوسط، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، لا ط، دار الحرمين للطباعة والنشر، لا ت.

12. عبيد، علاء، فضائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ط1، مركز رحمة العالمين، القاهرة، 2014م.

13. القزويني، السّيد محمّد الحسيني، حديث الغدير وشبهة شكوى جيش اليمن (دراسة وفق المذهب السّنيّ)، ط1، مؤسّسة وليّ العصر عجل الله فرجه الشريف للدراسات الإسلاميّة، 2008م.

14. الميلاني، السيّد علي، نفحات الأزهار، ط1، مطبعة مهر، 1414هـ.

15. الهيتمي، ابن حجر، الصواعق المحرقة، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، ط1، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1997م.

16. الواقدي، محمّد بن عمر، المغازي، تحقيق: د. مارسدن جونس، ط3، دار الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1989م.

العلاقة بين العقل والدين في الفكر الإسلاميّ

د. محمّد شلوا عليّ السودانيّ*

*دكتوراة في علم الكلام / جامعة المصطفى العالمية



الملخّص

اتّخذ البحث في هذا الموضوع دراسة جديدة في الفكر المعاصر، وفي موضوع سمّيناه: (العلاقة بين العقل والدين دراسة مقارنة بين الفكر الإسلاميّ والغربيّ)؛ وذلك من خلال عرض مطالب عقليّة دينيّة، تروم إلى العلاقة بين العقل والدين واتّحادهما في بعض الموارد، لا سيّما بعد الرجوع إلى البرهان العقليّ والدليل الشرعيّ، وبيان الأدلّة العقليّة والنقليّة في إثبات قابلية العقل وقدرته على كشف الأمور، وكذلك بيان الدور الوحيانيّ في إعطاء الحقيقة، والسعي إلى رفع التناقض بين القضايا العقلية والقرآن والروايات، وجاءت هذه الدراسة وفق مقارنة تحليليّة بالبيان والنقد العلميّ.

تضمّنت هذه الدراسة ثلاثة مباحث وخاتمة، وجاء في المبحث الأوّل بحوث تمهيديّة، من بيان معنى العقل، والدين لغة واصطلاحاً، وكذلك معرفة تاريخ المسألة فيما يخصّ أصحاب الحديث، الأخبارية، مكتب التفكيك، الفلاسفة والمتكلّمين. وتناولنا في المبحث الثاني العلاقة بين العقل والدين في الفكر الغربيّ، وتحدثنا عن بعض المدارس الفكريّة، كالمدرسة الإيمانيّة، والعقليّة الإفراطيّة، والعقليّة التفريطيّة. أما المبحث الثالث وهو العمدة في الكلام، فقد تناولنا فيه العلاقة بين العقل والدين في الفكر الإسلاميّ، وممّا جاء في المبحث الأول: هل أنّ العقل قادر على كشف الأمور أم لا؟، وفي المبحث الثاني: هل الوحي يعطينا الحقيقة أم لا؟

وختمنا المبحث الثالث برفع التناقض بين القضايا العقلية والقرآن والروايات، وأثبتنا فيه وحدة التكامل بينهما.

وانتهينا إلى خاتمة وعرض مُلخّص عن أهمّ النتائج المثمرة من هذا البحث، وختمنا البحث بهذه الخطّة التفصيليّة.

الكلمات المفتاحية

﴿الأخباريّة، أصحاب الحديث، الدين، العقل، الفلاسفة والمتكلّمون، مكتب التفكيك﴾

The relationship between mind and religion in the Islamic thought

Mohammed Chaloa Ali Al Sudani
Ph.D. in speech science

Abstract

The study on this topic adopted a new study in the modern thought and is a subject we called the relationship between mind and religion in the Islamic thought a comparative study between the Islamic and western thought and that is through showing religious mental demands, aims to the relationship between mind and thought and combine them in some origins, in particular after going back to the mental proof and forensic evidence, and show the traditional and mental evidence to proof the mind ability to reveal things, as well as revealing things, including the inspiration role to give the truth, and try to remove the contract between mental things, Quran and narrations. This study comes according to analytic comparison by evidence and scientific criticism.

The study contains three chapters and a conclusion, and in the first chapter comes the introductory studies, showing the meaning of mind and religion linguistically and idiomatically and also knowing the history of the matter regarding the hadith's companions, statements, dismantling office, philosophers and speakers. We addressed in chapter two the relationship between mind and religion in western thought, and we talked about the mental schools, as the school of theistic, the mind overindulgence, the mind negligence.

In the third chapter which is the main part of the study, we addressed the relationship between the mind and religion in Islamic thought and what came in the first chapter is whether the mind can reveal things or not? , and in the second chapter is the oracle giving us the reality or not? And we concluded in the third chapter to reveal the contract between the mental things, Quran, and narrations, and we proved the unity of complementary between them.

And we finished concluding and showing the abstract of the most productive results in this study, and we conclude the study in this detailed plan.

Keywords: mind, religion, hadith companions, narrations, dismantling office, philosophers, speakers.

المبحث الأوّل: المباحث التصوّريّة

المطلب الأوّل: تعريف العقل والدين لغة واصطلاحاً

أوّلاً: تعريف العقل لغةً واصطلاحاً

العقل لغةً:

قال الخليل: « العقل نقيض الجهل، عقل يعقل عقلاً فهو عاقل، والمعقول: ما تعقله في فؤادك. وعقلت البعير: شددت يده بالعقال، أي: الرباط. والعقيلة: المرأة المخدّرة المحبوسة في بيتها، وجمعها عقائل. والعقل: الحصن، وجمعه العقول »[1].

وقال ابن فارس: «(عقل) العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطّرد يدلّ عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[2].

وجاء في المصباح: « عقلت البعير عقلاً من باب ضرب: وهو أن تُثني وَظيفَهُ مع ذراعه فتشدّهما جميعاً في وسط الذراع بحبل، وذلك هو العقال. وعقلت القتيل: أدّيت ديته، ودافع الدية عاقل، والجمع

[1] - الفراهيدي، الخليل بن أحمد «**العين**» تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي (الناشر: دار ومكتبة الهلال)، مادة عقل.

[2]- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا «**معجم مقاييس اللغة**» تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: نشر دار الفكر، 1399هج، 1979م) ج 4 ص 69.

عاقلـة، وجمـع العاقلـة عواقـل.

وعقلـت الـشيء: تدبّرتـه، ثـمّ أطلـق العقـل الّـذى هـو مصـدر عـلى الحجـا واللـبّ. فالرجـل عاقـل، والجمـع عقّـال، وربمّـا قيـل عقـلاء. واعتقلـت الرجـل: حبسـته »[1].

والظاهـر أن اشـتقاق عقـال: مـن عقـال البعـير. وكل شيء حبسـته فقـد عقلتـه، ولهـذا سـمّي العقـل بهـذا الاسـم لأنّـه يمنـع عـن الجهـل. ويقـال: عقـل الـدواء بطنـه، والـدواء عقـول.

والعقـل جمعـه عقـول، ورجـل عاقـل وقـوم عقـلاء وعاقلـون، ورجـل عَقـول إذا كان حسـن الفهـم وافـر العقـل.

العقل اصطلاحاً:

لقـد اتّفـق أصحـاب الشرائـع والملـل في أنّ منـاط التكاليـف الشرعيّـة هـو العقـل، بـه يثـاب الإنسـان وبـه يعاقـب، وبـه يعـرف الحـقّ مـن الباطـل، إلاّ أنّهـم اختلفـوا في تعريفـه.

فمنهـم مـن عـرّف العقـل: « بأنّـه غريـزة يلزمهـا العلـم بالضروريّـات عنـد سـلامة الآلات »[2].

وعلّـق الإسـتراباديّ عـلى التعريـف فقـال: « والغريـزة هـي الطبيعـة التـي جُبِـل عليهـا الإنسـان.

[1]- أحمد بن محمد بن علي الفيومي «**المصباح المنير**»، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (الناشر: المكتبة العصريّة، 1418 هـ ق، ط2) مادة عقل.

[2]- الفخر الرازي في «المحصّل»: 251 والمصنّف في «نقد المحصّل»: 163، والعلاّمة في «مناهج اليقين» : 101.



والآلات هي الحواسّ الظاهرة والباطنة.

وسلامتها عبارة عن عدم زوالها أو تعطّلها بنحو السُّكْر والنوم »[1].

وعرّفـه العلاّمـة الحـليّ: « بأنّـه العلـم بوجـوب الواجبـات واسـتحالة المسـتحيلات؛ لامتنـاع انفـكاك أحدهـما عـن الآخـر »[2].

ومنهـم المصطفـويّ قـال: إنّ العقـل « هـو قـوّة بهـا يتميّـز الخـير والصـلاح مادّيّـاً ومعنويّـاً، ثـمّ توجِـب الضبـط عـن الخـلاف والتمايـل، وفي جهـة التشـخيص: هـو أقـوى وسـيلة في تحصيـل السـعادة والوصـول إلى الكـمال، ولا ينفـع في فقدانـه عبـادة ولا زهـد ولا رياضـة ولا أيّ عمـل واقـع »[3].

والخلاصـة: بالعقـل يسـتعدّ الإنسـان لإدراك كلّ خـير، وبـه يصـل إلى كلّ سـعادة وكـمال، وكلّـما قـوى العقـل واشـتدّ، كان اسـتعداده أقـوى وأتـمّ. فهـو حالـة مـن أحـوال النفـس الناطقـة، بهـا يُـدرك الضروريّـات، كحسـن بعـض الأشـياء وقبـح بعـض. وهـو الحـقّ.

ثانياً: تعريف الدين لغة واصطلاحاً

الدين لغةً:

قـال الفراهيـديّ -وهـو يبـيّن الدَّيـن والدِّيـن-: « جمـع الدَّيـن [بفتـح

[1]- الأسترآبادي، محمد جعفر «**البراهين القاطعة**» تحقيق: مركز العلوم والثقافة الإسلامية (قم: الناشر: مؤسسة بوستان كتاب، 1424 هـ. ق) ج1، ص 428.

[2]- الحلي، الحسن بن يوسف «**كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**» تحقيق: حسن زاده الآملي (قم: نشر: مؤسسة النشر الاسلامي، 1417، ط7) ص234.

[3] - المصطفوي، حسن «**التحقيق في كلمات القران**» (طهران: ناشر: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، 1368 ش، ط1) ج8، ص196.

الـدال] دُيـون، وكلّ شيء لم يكـن حـاضراً فهـو دَيْـنٌ. وأَدَنْـتُ فلانـاً أَدينُـه، أي: أَعطيتُـه دَيْنـاً. ورجـلٌ مَدْيُـون: قـد رَكِبَـهُ دَيـنٌ...

والدِّيـنُ [بكـسر الـدال] جمعُـهُ الأديـان. والدِّيـنُ: الجَـزاءُ... كقولِـكَ: دانَ اللـهُ العبـادَ يَدينُهـم يـومَ القيامـة، أي: يَجزيهـم، وهـو دَيّـانُ العبـاد. والدِّيـنُ: الطّاعـةُ، ودانـوا لفـلان، أي: أطاعـوه. وفي المثَـل: كـما تَديـنُ تُـدانُ، أي: كـما تـأتي يُـؤتى إليـكَ »[1].

وقـال ابـن فـارس: « (دَيَـنَ) الـدال واليـاء والنـون أصـل واحـد إليـه يرجـع فروعـه كلّهـا. وهـو جنـس مـن الانقيـاد والـذُّلّ. فالديـن: الطاعـة، يُقـال: دانَ لَـهُ يَديـنُ دينـاً، إذا أَصْحَـبَ وانْقـادَ وطـاع. وقـومٌ دِيـنٌ، أي: مُطيعـون مُنقـادون»[2].

وقــال ابــن منظــور: « والديــن: الجــزاءُ والمكافــأة. ودِنْتُــه بفعلــه دَيْنــاً: جَزَيتُـه، ويـومُ الديـنِ: يـومُ الجـزاء. وفي المثَـل: كـما تَديـنُ تُـدانُ، أَي: كـما تُجـازي تُجـازى، أَي: تُجـازى بفعلـكَ وبحَسْـبِ مـا عَملْـتَ، وقيـل: كـما تَفْعَـلُ يُفعَـلُ بـك، وقولـه تعـالى: إِنَّـا لَمَدِينُـونَ، أَي: مَجْزِيُّـونَ »[3].

والجمـعُ الأَديـانُ. يُقـال: دانَ بِكـذا دِيانـةً، وتَدَيَّـنَ بـه فهـو دَيِّـنٌ ومُتَدَيِّـنٌ. ودَيَّنْـتُ الرجـلَ تَدْيينـاً إِذا وَكَلْتَـهُ إلى دينـه.

والديـن: الإِســلام، وقــد دِنْــتُ بــه. وفي حديــث عــليّ عليه السلام: محبّــة العلـماء ديـنٌ يُـدانُ بـه. والديـن: العـادة والشـأن، تقـول العـرب: مـا زال ذلـك

[1]- الفراهيدي، الخليل بن احمد، العين، المصدر السابق، ج8، ص72.

[2] - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج2، ص319.

[3]- ابن منظور، محمد بن مكرم «**لسان العرب**» (بيروت: الناشر دار صادر، 1414هج، ط3)، ج13، ص169.



دينــي ودَيْــدَني، أي: عــادتي.[1]

ومـما تقـدم يمُكـن القـول: إنّ الدِّيـن هو الطاعـة والانقيـاد والجـزاء، وقومٌ ديـنٌ، أي: مُطيعـون ومُنقـادون، وهـذا مـا نُريـد أن نبيّنـه مـن خلال البحـث، أنّ النـاس منقـادون ومطيعـون للـه تعـالى، لا كـما ذهـب إليـه البعـض مـن عـدم الحاجـة إلى الديـن، ومِـن ثَـمّ قالـوا: لا حاجـة إلى الانقيـاد والطاعـة للديـن، وهـو قـول باطـل.

الدين اصطلاحاً:

عرّف العلماء (الدين) بتعاريف مختلفة، ونحن نشير إلى بعض منها:

أوّلاً: « أنّه وضع إلهيّ لأولي الألباب يتناول الأصول والفروع »[2].

ثانيـاً: « وضــع إلهــيّ ســائق لــذوي العقــول باختيارهــم المحمــود إلى الخـير بالـذات، لِـما يتعـرّف بـه العبـاد من أمـرَي المعـاش والمعـاد، ويتعرّفون منـه أحـكام عقائدهـم وأفعالهـم وأقوالهـم ومـا يترتـب عليـه صلاحهـم في الداريـن، وذلـك الموضـوع بالوضـع الإلهـيّ مـن حيـث إنّـه منقـاد لـه ومطـاع لـه ومجـازي عليـه »[3].

ثالثـاً: مـا قالـه العلاّمـة الطباطبـائيّ: « أنّ الديــن في عُــرف القــرآن هــو الســنة الاجتماعيّــة الدائــرة في المجتمــع، وأنّ الســنن الاجتماعيّــة إمّــا ديــن حــقّ فطـريّ وهــو الإســلام، أو ديــن محــرّف عــن الديــن الحــقّ وســبيل اللــه

[1]- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، المصدر السابق، ج13، ص169.

[2]- الطريحي، فخر الدين النجفي «**مجمع البحرين**» (الموضوع اللغة والبلاغة، تاريخ النشر: 1362هق)، ج6، ص215.

[3] - جوهرة التوحيد ص12، وانظر التعريفات للجرجاني ص101.

عوجـاً »[1].

وبعبـارة أخـرى: إنّ الديـن هـو الإيمـان بخالـق الكـون والإنسـان، وبالتعاليـم والوظائـف العمليّـة الملائمـة لهـذا الإيمـان، وذلـك في مقابـل أولئـك الذيـن لا يؤمنـون بالخالـق إطلاقـاً، بـل يؤمنـون بالصدفـة والاتّفـاق في خلـق الظواهـر الكونيّـة، أو أنّهـا مسـبّبة للأسـباب المادّيّـة والطبيعيّـة، وهـذا لا يتعـارض مـع مـا ذكرنـاه لأقـوال العلـماء مـن الأداء، وأنّـه وضـع إلهـيّ، وأنّـه السـنة الاجتماعيـة والعمـل الشـاغل للذمـة.

المطلب الثاني: النشأة التأريخيّة لبعض المدارس الإسلاميّة

في هـذا المبحـث سـنتناول بيـان النشـأة التاريخيّـة لبعـض المـدارس الكلاميّـة التـي كانـت محـلّ اختـلاف وتبايـن في الآراء والمعتقـدات، وكان سـبب الاختـلاف في الأفـكار والـرؤى هـو أخـذ المـادّة العلميّـة مـن غـير مصدرهـا الصحيـح الـذي رسـمته رسـالة السـماء، والسـبب الثـاني تنـوّع مـدركات العقـل الانسـانيّ الـذي وَلّـد قـراءات مختلفـة.

أوّلاً: اصحاب الحديث (الحشويّة)

الحشـويّة: هـي فرقـة أو مدرسـة إسـلاميّة اختصّـت بالحديـث؛ وتُسـمى أيضـاً؛ المُشَـبِّهَة، أو المُجسِّـمة؛ ووصفهـم المفيـد في مـورد بقولـه: « الحَشْـويّة المنتسـبون إلى الحديـث »[2]. ويعرّفهـم ابـن حـزم الأندلـسّي بقولـه: «هـم طائفـة تذهـب إلى القـول بـأنّ اللـه تعـالى جِسـم؛ وحجّتهـم في ذلـك أنّـه لا يقـوم في المعقـول إلاّ جسـم أو عَـرَض، فلـمّا بَطَـلَ أن يكـون تعـالى عرضـاً،

[1] - الطباطبائي، محمد حسين «**تفسير الميزان**» (قم: الناشر: منشورات اسماعيليان، المطبعة: اسماعيليان)، ج10، ص: 190.

[2] - المفيد، أوائل المقالات، ص 37.



ثبـت أنّـه جسـم »[1].

وقالـوا: إنّ الفعـل لا يصـحّ إلاّ مـن جسـم، والبـاري تعـالى فاعـل، فوجب أنّـه جسـم، واحتجّـوا بآيـات مـن القـرآن فيهـا ذكـر اليـد واليديـن والأيـدي والعـين والوجـه والجنـب، كـما في قولـه تعـالى: ﴿**وجـاء ربّـك**﴾ و ﴿**يأتيهـم اللـه في ظُلَـل مـن الغـمام والملائكـة**﴾.

وأمـا تسـميتُهم: فترجـع « الحشـوية » إلى « جمعهـم حشـو الحديـث مـن غـير تمييـز بـين صحيحـه وضعيفـه؛ ويقـال: لأنّهـم أتـوا مجلـس الحسـن البـصريّ وتكلّمـوا في السَّـقط - وهـو الـذي لم تتـمّ لـه سـتّة شـهور في بطـن أمّـه - فأمـر بردّهـم إلى حشـا الحلقـة، أي طرفهـا، فسُـمّوا بالحشـويّة »[2].

وقـال التهانـويّ: سُـمّوا بذلـك لأنّهـم كانـوا في حَلَقـة الحسـن البـصريّ، فوجدهـم يتكلّمـون كلامـاً، فقـال: «ردّوا هـؤلاء إلى حَشـا الحَلَقـة» فنسـبوا إلى «حَشـا» فهـم «حَشَـويّة» بفتـح الشـين[3].

وتطلـق بعـض المذاهـب -كالأشـاعرة والماتريديّـة- مصطلـحَ المُجَسِّـمة عـلى الأثريّـة - أهـل الأثـر والحديـث – والسـلفيّة؛ لأنّهـم -حسـب قولهـم- «يُثبِتـون أنّ اللـه يحـدّه العـرش وأنّـه موجـود في جهـة»، وأنّ هـذا -بحسـب قولهـم- يسـتلزم التجسـيم؛ تُطلـق الأثريةُ أو السـلفيّةُ صفة المشـبّهة والمجسِّـمة عـلى مـن شـبَّهَ اللـه بخلقـه، ولكنّهـم يُثبتـون مـن الأسـماء والصفـات مـا جـاء في القـرآن الكريـم والأحاديـث النبويّـة مـن غـير تأويـل ولا تعطيـل ولا تكييـف

[1]- الدمشقي، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 11.

[2] - كمال مصطفى، الحور العين، ص204.

[3]- كشّاف اصطلاحات الفنون «الحَشْويّة» وانظر شرح قصيدة ابن القيّم ج2، ص77 - 78) .فقد نقل عن شرح مختصر التحرير للتاج السبكي ، مثل ذلك وانظر حجيّة السنة هامش ص110).

«البَلْكَفة» ولا تمثيل.

وتطلق المعتزلةُ مصطلحَ المجسِّمة على من يُثْبت الصفات الخبريّة أو المعنويّة لله. ويحسب فخر الدين الرازيّ اليهودَ بجميع طوائفهم، وبعضَ فرق الشيعة القديمة عدا الشيعة الزيديّة - بأنّها من المجسِّمة »[1]، والثابت أنّ خصوم السلفيّين يرمونهم بهذا الاسم، فعند أبي حامد الغزاليّ هم الذين أثبتوا الجهة فيقول: «أما الحشويّة فإنّهم لم يتمكّنوا من فهم موجود إلّا في جهة، فأثبتوا الجهة».

وهناك بعض من المتشدّدين ممّن تنطبق عليهم أوصاف هذا الاسم، يستنكرون على الآخرين تسميتهم به، ويعتبرونه نبزاً ولقباً مذموماً. ومنهم شيخ إسلام الحَشْويّة والسَلَفِيّة، ابن تيميّة الحرّانيّ (ت728هـ) ذكر في هذا الصدد كلماتٍ لا تخلو من التهافت والتناقض.

فتارةً: يستهجن التسمية ويُنكر وجود مَن تنطبق عليه، وتارةً: يُقِرُّ بوجودهم، ويُنكر كونهم معروفين، وأُخرى: يجعل التسمية من المعتزلة ضدّ مَن سمّاهم المؤمنين، ورابعةً: يُنكر أن يكون للتسمية معنىً صحيحٌ.

ومِن ثَمَّ: لمّا وجد بعض كبارهم يفتخر بهذا الاسم وباسم المجسّمة والمشبّهة - أنكر عليه بشدّته وحنبليّته المعروفة!

ثمّ إنّ ابن تيميّة يذهب مذهب أهل الحديث في أسماء الله وصفاته، حيث يُثْبت لله ما جاء في القرآن والسنّة النبويّة من أسماء وصفات، وبحسب قوله «من غير تعطيل ولا تحريف ولا تبديل ولا تأويل ولا تشبيه ولا تمثيل»[2]، وله في ذلك أقوال كثيرة، منها: «فما وصف الله من نفسه

[1]- الرازي، فخر الدين، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص:97.

[2] - أبن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية «**العقيدة، كتاب الأسماء والصفات**» (السعودية: مجمع الملك فهد) ج1، ص 45.



وسمّاه على لسان رسوله ﷺ سمّيناه كما سمّاه، ولم نتكلّف منه صفة ما سواه - لا هذا ولا هذا - لا نجحد ما وصف، ولا نتكلّف معرفة ما لم يصف، وإن كان هذا كلامه غير تامّ؛ لأنّ الموجودات الممكنة ما عرفت الوجود إلّا ببركة هذا الواجب المطلق، ثمّ إنّ الموجودات سواء المجرّدة أو المادّيّة هي مفتقرة إلى واجب الوجود»[1].

وعليه فلا يمكن أن نحمل صفات المخلوقين على صفات الخالق؛ وذلك لأنّ صفات الممكن محدودة والواجب تعالى غير محدود، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار.

ولذا فهو يذهب إلى التجسيم والتشبيه والتعطيل في كثير من الموارد، والشاهد على ذلك تفسيره للآيات، منها: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾، ويقول إنّ الاستواء بمعنى الاستقرار أو الجلوس كما تجلس الناس على الكرسيّ، فإنّ الله ينزل إلى عرشه ويجلس على كرسيّه كجلوسي هذا.

إنّ مذهب الحَشْويّة لم يكن مُبْتنياً على أصول وقواعد متينة، وإنّما هو منهج للتعامل مع النصوص والأخذ منها، بحسب ما يوافق آراءهم، معتمدين في ذلك على ظاهر اللفظ من دون تأويل -كما سيأتي-، فمن التزم بهذه الاعتقادات سُمّي «حشويّاً» من أيّ مذهب كان. وقد مرّ أنّ ابن المرتضى الزيديّ قال: « لا مذهب لهم مُنْفَرِدٍ »[2].

وأصحاب الحديث هذا شأنهم، وإنّ فيما بينهم اختلافاً من حيث الالتزام بقواعد الجرح والتعديل، واعتماد بعضهم على ما اعتبروه من

[1]- ناصر بن عبد الكريم العقل، شرح العقيدة التدمرية، ص8.

[2]- المفيد، محمد بن النعمان «**أوائل المقالات**» (بيروت: منشورات: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، ص. ب 25 / 304)، ص 37.

الحديث «صحيحاً» حسب ما وضعوه من القواعد والألفاظ المصطلحة، ولم يعتمد بعضهم الآخر على تلك القواعد، فضلاً عن تمسّكهم بكلّ ما روي ممّن هبّ ودبّ.

ومن فرق الحَشْويّة التي ظهرت في عصرنا الحاضر: الوهابية أتباع محمّد بن عبد الوهّاب الأصفهانيّ النجديّ، الذي ظهر في أرض نجد في شرق الحجاز، ونشر آراء ابن تيميّة الحرّانيّ، وقد جسّم ما جسّم، وكفّر مَن كفّر مِن المسلمين، ولم يكن بأقلّ ممّن اقتدى قبله بابن تيمية حتّى ذهب إلى تهديم قبور الأئمّة عليهم السلام في البقيع، وهدم كلّ مقامٍ للنبيّ وأهل البيت عليهم السلام.

وختاماً: يذكر الشيخ المفيد[1] بعض العقائد التي اختلفوا فيها مع الإماميّة، لا سيّما في بحث الإمامة، نذكر منها:

اتّفقت الإماميّة على أنّ إمام الدين لا يكون إلّا معصوماً من الخلاف لله تعالى، عالماً بجميع علوم الدين، كاملاً في الفضل، وأجمع أهل الحديث على خلاف ذلك وجوّزوا أن يكون الأئمّة عصاة في الباطن وممن يقارف الآثام ولا يحوز الفضل ولا يكمل علوم الدين.

اتّفق أهل الإمامة على أنّه لا بدّ في كلّ زمان من إمام موجود يحتجّ الله - عزّ وجلّ - به على عباده المكلّفين، ويكون بوجوده تمام المصلحة في الدين. وأجمع أهل الحديث على خلاف ذلك وجواز خلوّ الأزمان الكثيرة من إمام موجود.

واتّفقت الإماميّة على أنّ الإمامة لا تثبت مع عدم المعجز لصاحبها إلّا بالنصّ على عينه والتوقيف، وأجمع أهل الحديث (الحشويّة) والخوارج

[1]- المفيد، محمد بن النعمان «**أوائل المقالات**» (بيروت: منشورات: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، ص. ب 25 / 304)، ص 37.



والزيديّة والمرجئة والمعتزلة على خلاف ذلك، وأجازوا الإمامة فيمن لا معجز له ولا نصّ عليه ولا توقيف.

واتّفقت الإماميّة على أنّ الإمامة بعد النبيّ ﷺ، في بني هاشم خاصّة، ثمّ في عليّ والحسن والحسين، ومن بعد في ولد الحسين عليه السلام دون ولد الحسن عليه السلام إلى آخر العالم، وأجمع أهل الحديث ومن ذكرناه من الفرق على خلاف ذلك، وأجاز سائرهم -إلّا الزيديّة خاصّة- أنّ الإمامة في غير بني هاشم، وأجازتها الزيديّة في غير ولد الحسين عليه السلام.

واتّفقت الإماميّة على أنّ رسول الله ﷺ استخلف أمير المؤمنين عليه السلام في حياته ونصّ عليه بالإمامة بعد وفاته، وأنّ من دفع ذلك فقد دفع فرضاً من الدين، وأجمع الحشويّة المنتسبون إلى الحديث على خلاف ذلك، وأنكروا نصّ النبيّ ﷺ على أمير المؤمنين عليه السلام ودفعوا أن يكون الإمام بعده بلا فصل على المسلمين.

ثانياً: الأخباريّة

يُعدّ المحدّث محمّد أمين الإستراباديّ رائد الحركة الأخباريّة، حاول في فوائده المدنيّة أن يرجع بتأريخ هذه الحركة إلى عصر الأئمّة، وأن يثبت لها جذوراً عميقة في تأريخ الفقه الإماميّ؛ لكي تأخذ طابعاً من الشرعيّة والاحترام.

وفي كتاب الحدائق يعترف يوسف البحرانيّ -على الرغم من موافقته لبعض أفكار المحدّث الإستراباديّ- بأنّ هذا المحدّث هو أوّل من جعل الأخباريّة مذهباً، وأوجد الاختلاف في صفوف العلماء، قال البحرانيّ: « ولم يرتفع صيت هذا الخلاف ولا وقع هذا الاعتساف إلّا في

زمـن صاحـب الفوائـد المدنيّـة سـامحه اللـه تعـالى برحمتـه المرضيّـة، فإنّـه قـد جـرّد لسـان التشـنيع عـلى الأصحـاب، وأسـهب في ذلـك أيّ إسـهاب، وأكـثر مـن التعصّبـات التـي لا تليـق بمثلـه مـن العلـماء الأطيـاب »[1].

ويقـول الإسـترابادي: « إنّ الاتجـاه الأخبـاريّ هـو السـائد بـين فقهـاء الإماميّـة إلى عـصر الكلينـيّ والصـدوق وغيرهـما مـن ممثّلي هـذه الاتّجـاه»[2]، ولم يتغـيّر هـذا الاتّجـاه إلاّ في أواخـر القـرن الرابـع وبعـده، حـين بـدأ جماعـة مـن علـماء الإماميّـة ينحرفـون عـن الخـطّ الأخبـاريّ، ويعتمـدون عـلى العقـل في اسـتنباطهم، ويربطـون البحـث الفقهـيّ بعلـم الأصـول تأثّـراً بالطريقـة السـنّيّة في الاسـتنباط، ثـمّ أخـذ هـذا الانحـراف بالتوسّـع والانتشـار.

وإذا أردنـا أن نتعـرّف عـلى طريقـة الأخباريّـة في اسـتنباط الأحـكام، فلـم تكـن طريقتهـم التعـدّي عـن مضامـين الروايـات ومـوارد النصـوص، بـل كانـوا يفتـون غالبـاً عـلى طبـق مـا يـرون، ويحكمـون عـلى وفـق متـون الأخبـار، ثـم اتّسـعت دائرتهـم في البحـث والنظـر، وأكـثروا مـن بيـان الفـروع والمسـائل، ولم يتعـدّوا غالبـاً عـن ظواهـر مضامينهـا ولم يوسّـعوا الدائـرة في التفريعـات عـلى القواعـد، ولمّـا كانـوا في أوائـل انتشـار الفقـه وظهـور المذهـب كان مـن شـأنهم تنقيـح أصـول الأحـكام التـي عمّدتهـا الأخبـار المأثـورة عـن العـترة الطاهـرة، فلـم يتمكّنـوا مـن مزيـد إنعـام النظـر في مضامينهـا وتكثـير فروعهـا.

وأمّا اعتقاداتهم:

فيعتقـد الأخباريّـون بانحصـار الأدلّـة الشرعيّـة بالكتـاب والسـنّة، ولم يعتقـدوا بحجّيّـة الإجـماع والعقـل، وهـذا بخـلاف مـا يعتقـد بـه الأصوليّـون.

---

[1] - محمد باقر الصدر «**المعالم الجديدة للأصول**» (طهران: إصدار مكتبة النجاح، 1395 – 1975، ط2)، ص 80.

[2] - محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، المصدر السابق، ص 80.

ودليلهـم في ذلـك يعـود إلى المنـع مـن العمـل بظواهـر الكتـاب مـن دون أن يـرد التفسـير وكشـف المـراد عـن الحجـج المعصومـين صلـوات اللـه عليهـم. وأقـوى مـا يتمسّـك لهـم عـلى ذلـك وجهـان:

أحدهـما: الأخبـار المتواتـرة المدّعـى ظهورهـا في المنـع مـن ذلـك، مثـل حديـث النبـيّ ﷺ: « مَـن فَـسَّرَ القـرآنَ برأيـه فَلْيَتَـبَوّأ مَقعـدَه مِن النـار »[1].

والثـاني: في روايـة أخـرى: عـن الصـادق، عـن آبائـه عليهم السلام: سـمعت جـدّي رسـول اللـه ﷺ يقـول: « مـن قـال في القـرآن بغـير علـم فليتبـوأ مقعـده مـن النـار »[2]. وفي نبـويّ ثالـث: « مـن فـسرّ القـرآن برأيـه فقـد افـترى عـلى اللـه الكـذب »[3].

ونقـل الجـلاليّ في تحقيقـه عـلى كتـاب الحكايـات للمفيـد:» أن الأخباريّـين يعتقـدون بلـزوم متابعـة مـا ورد في النصـوص والاعتـماد عليهـا، لكنّهـم يعتمـدون عـلى مـا ورد في حديـث أئمّـة أهـل البيـت عليهم السلام مـن تأويـل وتفسـير لتلـك النصـوص، كـما يتّبعـون مـا ورد عنهـم مـن الاسـتدلالات العقليّـة، ولذلـك فإنّهـم يؤوّلـون النصـوص التـي ظاهرهـا إثبـات اليـد والوجـه والعـين للـه تعـالى، وينفـون التشـبيه، تبعـاً لأهـل البيـت عليهم السلام »[4].

أقـول: إنّ الـكلام الـذي ورد عـن المحقّـق الجـلاليّ ظاهـر في أنّ الأخباريّـين لا يتركـون طريـق العقـل في الاسـتدلالات العقليّـة والنقليّـة، وأنّهم يؤوّلـون النصـوص بمـا ورد عـن أهـل البيـت.

---

[1] - المجلسي، بحار الأنوار، ج 30، ص 512.

[2]- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 189.

[3]- الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج1، ص256.

[4]- تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، على كتاب الحكايات، للشيخ المفيد (1414 – 1993، ط2) ص 23.

إلاّ أنّ الكلام يرد عليه، من جهة: أنّ الأخباريّين لم يفتحوا عدّة أبواب صدرت عن أهل البيت وعمل بها الأصوليّون، ومنها التقليد، فالأخباريّون لا يجيزون تقليد غير المعصوم، علماً أنّ التقليد دلّت عليه الأدلّة العقليّة والنقليّة، وكذلك يعترف الأخباريّون بالحسن والقبح العقليّين، لكن لا يرون حجّة للأحكام العقليّة المستقلّة بخلاف ما يراه الأصوليّون، وهكذا مع سائر المسائل الأخرى.

والنتيجة: أنّ الدليل العقليّ لم يكن في متناول أيدي الأخباريّين ليستعملوه في استدلالاتهم العقليّة في معرفة الأخبار الواردة عن المعصومين ، ولذا وردت عدّة إشكالات واعتراضات على روايات في «البحار» و«الوسائل» -وغيرهما من كتب الأخباريّين-، ومنها: مسألة تحريف القرآن.

وفضلاً عمّا تقدم: إذا أردنا جعل مقايسة بين الأصوليّين والأخباريّين، فالأصوليّون يقولون: « لا فرق بيننا وبينهم إلاّ في أمور؛ كحجّيّة ظواهر الكتاب: هم نافون لها ونحن مثبتون؛ وإجراء البراءة في الشبهات البدويّة التحريميّة: هم نافون ونحن مثبتون؛ أو في انفعال الماء القليل: فإنّ أكثرهم ذهبوا إلى عدم الانفعال والأكثر منّا إلى الانفعال؛ ومنجّسيّه المتنجّس: فأكثرهم على عدمها وأكثرنا على ثبوتها؛ ووقوع التحريف: فإنّ أكثرهم ذهبوا إلى الوقوع وأكثرنا -وهم المحقّقون- إلى العدم؛ وهكذا »[1].

ثالثاً: مدرسة التفكيك (مدرسة الفصل)

هذه المدرسة المسمّاة بالتفكيك أو مدرسة الفصل، تقوم على تنقية المعرفة الدينيّة، وفصلها عن الأفكار الفلسفيّة والصوفيّة، ويعتبر الميرزا

[1]- يراجع تحقيق مجتبى العراقي على كتاب، عوالي اللئالي، للشيخ الإحسائي، ج1، تقديم45.



مهدي أصفهاني أوّل من بدأ بطرحها في مشهد، ثمّ انتمى إليه عدد من مريديها، من أمثال: سيّد موسى زرابدي، ومحمود حلبي، ومحمّد باقر مالكي ميانجي، وجعفر سيدان، ومحمّد رضا حكيمي من مفكّري هذه المدرسة.

إنّ مدرسة الفصل هي مدرسة تُفرّق بين ثلاثة طرق معرفيّة؛ هي: القرآن والفلسفة والتصوّف. الغرض من هذه المدرسة هو فصل وتنقية الفكر القرآنيّ والمعرفة من المعرفة البشريّة، وتحريره من التفسيرات والارتباك مع الأفكار الأخرى.

تمّ تقديم مصطلح مدرسة الفصل لأوّل مرّة من قبل محمّد رضا حكيمي في مجلة Kayhan Farhangi لمدرسة التربية في خراسان، وبعد ذلك أصبح هذا المصطلح شائعاً، واعتبر السيّد جعفر سيدان أنّ هذا المصطلح من اختراع الدكتور توكول، إلاّ أنّ بعض العلماء لم يعتبروا هذا العنوان مناسباً وفضّلوا لقب مدرسة خراسان للتربية.

لم يُلتفَت إلى منظّري مدرسة الفصل في نفس الموقف في مواجهة الفلسفة؛ لأنّ أسلاف مدرسة الفصل -مثل: ميرزا مهدي أصفهاني ومحمود الحلبي- معروفون بمعارضتهم للفلسفة. ويَعتقد ميرزا مهدي أصفهاني أنّ الفلاسفة مدمّرون للدين، ويعتبر أنّ كلّ الافتراضات الفلسفيّة تتعارض مع التعاليم الإلهيّة، ويطلق على معلّمي الفلسفة المخادعين.

وهكذا بقيّة أتّباع هذه المدرسة، فقد كان لهم ردّ عنيف على أصحاب الفلسفة، ولذا اعتبر الشيخ محمود الحلبيّ أنّ الفلسفة هي المادّة الأكثر ضرراً، ووصفها بالعدوّ الأكبر للمعرفة الإلهيّة. في دروس القصدير، هناك حالات افتراء وشتائم موجهة إلى الفلاسفة والمتصوّفة. ويرى مجتبى

قزوينـي: «أنّ طريقـة القـرآن والسـنّة تتعـارض مـع طريقـة الفلسـفة»[1].

وأمّـا القسـم الآخـر -المنتمـون لهـذه المدرسـة- الذيـن لم يذهبـوا إلى مـا ذهـب إليـه المتقدّمـون مـن المعارضـة والانتقـاص ومـا شـابه ذلـك، بـل كانـوا متوافقـين ومؤيّديـن للفلسـفة، ومـن العلـماء اللاحقـين في مدرسـة الفصـل، أمثـال سـيّد جعفـر سـيدان ومحمّـد رضـا حكيمـي؛ فهـؤلاء لديهـم موقـف مختلـف، ولا يرفضـون الفلسـفة عـلى الإطـلاق، وكذلـك محمّـد رضـا حكيمـي الـذي لا يعتـبر العلاقـة بـين الفلسـفة والوحـي القـرآني تناقضـاً عامّـاً، بـل عـدم مسـاواة عامّـة.

وقـد نقـل إبراهيمـي الدينـانيّ [2] في كتابـه حركـة الفكـر الفلسـفيّ في العـالم الإسـلاميّ: أنّ مدرسـة الفصـل قـد مـرّت بثـلاث فـترات:

الفـترة الأولى: فـترة المؤسّسـين والسـابقين؛ يتصدّرهـم مؤسّـس المدرسـة التفكيكيّـة المـيرزا مهـدي أصفهـاني، ومحمـود الحلبـيّ، اللـذان اعتـبرا الفلسـفة والإسـلام غـير متوافقـين. وفيـما يـأتي أهـمّ آراء الفترة الأولى لمدرسـة الفصـل:

1 - العقل هو النور الصريح وما وراء حقيقة الإنسان المعروف .

2 - اليقين والفصل المنطقيّ يخلقان المعرفة المكتسبة فقط.

3 - عدم اكتمال المنهج الجدليّ للمعرفة الإلهيّة.

4 - تناقض خطاب الفلسفة والتصوّف مع الإسلام الأصليّ.

---

[1]- مجتبى القزويني، بيان الفرقان، ج 1، ص 2.

[2] - الديناني، غلام حسين إبراهيمي «**حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**» (**بيروت: منشورات دار الهادي، 2001م**)، ج 3، ص 423.



5 - المعرفة الغريزيّة هي إحدى طرق اكتساب المعرفة.

6 - الإدراك الحسّيّ طريقة أخرى صالحة.

7 - عدم وجود سلطة اليقين إلّا من خلال الكتاب والتقليد.

8 - استبدال العقل الفلسفيّ بالعقل الفطريّ.

الفترة الثانية: التي برز فيها مجتبى قزويني وميرزا جواد طهراني المعروفَينِ بقلم محمّد رضا حكيمي. وأمّا وجهات النظر المهمّة لهذه الفترة فهي:

1 – اعتبار صفاء المعرفة القرآنيّة وفهم المعرفة الإسلاميّة هدفاً لهذا التيّار الفكريّ.

2 - عدم وجود تناقض بين الدين والفلسفة والتصوّف.

3 - الاهتمام -في شرح آرائهم- بتيارات الوحي الثلاثة: الدين والقرآن؛ والفكر (الفلسفة والجدال)؛ والاكتشاف (التقشّف والتصوّف).

4 - لا تنكر حقيقة تسمّى الفلسفة الإسلامية والتصوّف الإسلاميّ.

5 - مصادر اللاهوت في مدرسة الفصل هو الاقتباس والاستدلال.

6 - تحديد قوّة العقل وعدم احتكاره للطرق الفلسفيّة.

الفترة الثالثة: التي يعتبر فيها سيّد جعفر سيدان هو البادئ. ومن آرائه ما يأتي:

1 - العقل هو أداة الإدراك.

2 - مدرسة الفصل هي مدرسة فصل مادّة الوحي عن الفكر البشريّ.

3 - لا فرق بين مدرسة الفصل كتعريف للعقل والوحي والفلسفة.

4 - يمكن فحص مسألة تفسير الداخل فيما يتعلّق بآيات القرآن.

5 - الفرق بين اختلاف الفقهاء واختلاف الفلاسفة: أنّ الفلاسفة تدّعي الوصول إلى الواقع، أمّا الفقهاء فمُبتَغاهم الوصول إلى اكتشاف الحكم، أي: (الحكم الظاهر).

رابعاً: الفلاسفة والمتكلّمون

الفلسفة الإسلاميّة: هو علم يتحدّث عن القضايا العامّة للوجود، وذات الله، والنفس، والدين، والمعرفة. ويُعتبر الكنديّ أوّل فيلسوف في العالم الإسلاميّ، والفارابيّ مؤسّس الفلسفة الإسلاميّة. وقد اشتهرت الفلسفة الإسلاميّة بثلاث مدارس مهمّة، هي: فلسفة المشّاء، وفلسفة الإشراق، والحكمة المتعاليّة.

وبعد ذلك برز عدد من الفلاسفة المميّزين، منهم: ابن سينا، وشيخ الإشراق السهرورديّ، وابن رشد، والميرداماد، والملاّ صدرا. وأبرز المؤلفات في الفلسفة: الإشارات والتنبيهات، والشفاء، وحكمة الإشراق، والقبسات، والأسفار الأربعة، والشواهد الربوبيّة، وشرح المنظومة، ونهاية الحكمة.

تلقّت الفلسفة معارضة في المحيط الإسلاميّ نفسه، حيث اعتبرها البعض أساس الكفر والإلحاد، وذهب البعض الآخر إلى التفكيك بين الفلسفة والمعارف الدينيّة، ومع ذلك كلّه كان الكثير من الفقهاء والعلماء المسلمين فلاسفة، لكنّهم لم يعارضوها.



وما يهمّنا أنّ الفلسفة الإسلاميّة هي العلم الذي يبحث فيه عن جملة من المسائل بطريقة العقل البرهانيّ، كالقضايا العامّة للوجود، مثل: الوجود، والماهيّة، والعلّيّة، وكذلك البحث حول المعرفة، والنفس، والله، والدين. ويقصد الفلاسفة من الطريقة العقليّة البرهانيّة أنّ مسائل الفلسفة تثبت ويُستدلّ عليها عن طريق البديهيّات العقليّة[1].

أمّا المتكلّمون: فهم الذين بحثوا في الكلام الإسلاميّ، الذي يشتمل البحث فيه على المعتقدات الإسلاميّة، حيث يستخدم علم الكلام أساليب منطقيّة مختلفة لإثبات مسائله وإقناع المخاطب، كالقياس، والتمثيل، والجدل، ولا تقتصر مسائله على أصول الدين أو أصول العقائد، وأوّل مسألة تمّ طرحها فيه هي الجبر والاختيار، ومن المباحث الأخرى المهمّة في علم الكلام، هي: البحث حول صفات الله، وبالأخصّ مسألة التوحيد والعدل الإلهيّ، ومسألة حُسن وقبح بعض الأفعال، والقضاء والقدر، وبحث النبوّة، والمعاد، وغيرها.

وبالنتيجة: فإنّ بين الفلاسفة والمتكلّمين اشتراكاً من جهة، وافتراقاً من جهة، فإمّا وجه الاشتراك فيعتمدون في استدلالهم على إثبات صحّة بعض المسائل البرهانيّة على الدليل العقليّ؛ وذلك لوجود المباحث العقليّة في كِلا العِلمَين (الفلسفة والكلام).

إلّا أنّه توجد اختلافات مهمّة بينهما، ومن تلك الاختلافات: « أنّ المنهج المتّبع في الفلسفة عقليّ برهانيّ قائم على الدليل العقليّ، فالفيلسوف مُحايد وليس لديه عقيدة مسبقة، فهو يستدلّ ومن ثَمّ يعتقد، وجُلّ اهتمام الفيلسوف بالمسائل الكلّيّة، ولا شأن له في المسائل الجزئيّة، وأنّ المنهج المتّبع في علم الكلام عقليّ نقليّ، حيث يستخدم

[1]- عبوديت، عبد الرسول، «**هل لدينا فلسفة إسلامية**»، معرفت فلسفى، رقم 1، 1382 ش، ص 28.

المتكلّم الجدل والمناظرة في مواجهة الشبهات الفكريّة، فهو ليس مُحايداً في قضية الدفاع عن الدين والعقائد، فهو يعتقد ثم يستدلّ، وجلّ اهتمام المتكلّم بالمسائل الجزئيّة كالنبوّة والمعاد »[1].

وبهذا يتّضح لنا أنّ الاختلافات لا تصل بهما إلى حال التقاطع والابتعاد عن أصل المبدأ؛ وإنّما هي قائمة على الدليل العقليّ البرهانيّ الّذي يوافق المسائل الكلّيّة التي لا خلاف عليها، وهي الأصل بطبيعة الحال.

المبحث الثاني: العلاقة بين العقل والدين في العالم الغربيّ

هذا المبحث يتعرّض للعلاقة القائمة بين العقل والدين من منظور الفلسفة الغربيّة، التي ظهرت لها مدارس متعدّدة نتيجة الاختلافات القائمة بينهم، والإشكالات التي لم تصمد فلسفتهم ومبانيهم أمامها، ولذا نجدهم بين الحين والآخر تظهر لهم مدرسة جديدة تحاول أن تسدّ تلك الثغرات والاعتراضات الملقاة عليهم.

وعليه فإنّنا سنتناول في هذا المبحث عدّة مطالب؛ المطلب الأوّل: يتعرّض إلى المدرسة الإيمانيّة، وبيان أهمّ مبادئها وآرائها التي يعتمدون عليها؛ وفي المطلب الثاني: نتعرض إلى العقلية التكثريّة، التي تسمى الإفراطيّة أو (التعصّبيّة)، ونختم الفصل بمطلب ثالث يتناول العقليّة الاعتداليّة (التشكيكيّة).

[1]- نقلا عن موقع ويكي الشيعة، مركز نون للتأليف والترجمة «**مدخل إلى علم الكلام**» (بيروت، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، 1431 هـ/ 2010 م) ص37.



المطلب الأوّل: المدرسة الإيمانيّة

تُعدّ المدرسة الإيمانيّة من المدارس الفلسفيّة الغربيّة المعاصرة، وهي لا تعتمد على المنظومة العقائديّة الفكريّة التي يُقيمها العقل؛ لأنّها ترفض كلّ محاولة لإثبات مسألة من مسائل الاعتقاد بوجود الله تعالى، أو تعدّها محاولات فاشلة لا تصل إلى نتيجة؛ لأنّ مجال الاعتقادات ليس مجالاً للتعقّل والتفكّر والاستدلال.

«وتُنسب الإيمانية من الناحية التاريخيّة، إلى أربعة فلاسفة: «بليز باسكال، وسورين كيركجور، ووليام جيمس، ولودفيج فيتجنشتاين»، وكانت الإيمانيّة إشارة لمعنى سلبيّ يستخدمه خصومهم؛ لكنّها لم تُدعم دائماً بأفكارهم وأعمالهم أو أتباعهم، وينسب الفضل أحياناً إلى «إيمانويل كانط» في صياغته لصيغة ناضجة من صيغ الإيمانيّة، إذ اقترح أنّنا يجب أن ننكر المعرفة لكي نفسح المجال للإيمان»[1].

ويبدو أنّ لها قراءتين:

الأولى: أن الدين والإيمان ضدّ العقل.

الثانية: أن الإيمان ليس ضدّ العقل، بل فوق العقل.

إن المستفاد من كِلا القراءتين هو إخراج العقل من دائرة الاستدلال في إثبات المعتقدات الدينيّة، والتركيز على العناصر الإيمانيّة، وسُوِّغَ ذلك بوجود التعارض والتناقض بين العقل والمعتقدات الدينيّة، وبعضهم يرى أنّ العقل تابع للوحي، وأنّه أداة ووسيلة لتسويغ القضايا الدينيّة.

ثمّ إنّ أتباع المدرسة الإيمانيّة يرون أنّ المعتقدات الدينيّة من القضايا

[1]- موقع ويكبيديا، الايمانية، «noigileR fo yhposolihP :leunammI ،tnaK». مؤرشف من الأصل في 11 نوفمبر 9102.

الأساسيّة الواضحة التي لا تحتاج إلى إثبات وتقييم عقليّ، وبالنظر إلى الدعوات المتعدّدة في إقصاء العقل؛ فإنّ هدفهم من كلّ ذلك هو عزل العقل عن الدين والقضايا الدينيّة.

ويمكن تقسيم المدرسة الإيمانيّة على قسمين: قديمة وجديدة:

1. الإيمانيّة القديمة: التي كانت شائعة في القرون الوسطى، تُركّز على الاكتفاء بالوحي المسيحيّ وإقصاء العقل عن الوحي والديانة المسيحيّة، فعندهم الكتاب المقدّس مرجعيّة شاملة ومحوريّة مطلقة، وينبغي الرجوع إليه في كلّ شيء، ثمّ إنّ هذا التيار يرفض الفلسفة اليونانيّة رفضاً قاطعاً، بأنّها لا قيمة لها، وأنّها منشأ للبدع، ويصرّح بأنّ المعرفة الفلسفيّة تخالف الديانة المسيحيّة وتعارضها تعارضاً لا يمكن رفعه، وهذه النظريّة طرحت من قبل المفكر المسيحيّ ترتليان (Tertul-lianus) (المتوفى سنة 220 م).

إذن أتباع المدرسة الإيمانيّة المتطرّفة يعتقدون بأنّ الاستدلال على إثبات كلام الله بالعقل والمنطق والعلم هو عبادة للعقل والمنطق والعلم، وليس عبادة لله تعالى؛ ولذا قالوا: على الإنسان أن يؤمن ويرى بنفسه الإيمان من دون التمسّك بأيّ دليل أو شاهد وقرينة على صدق معتقده؛ لذا كان الشعار الأصليّ في القرون الوسطى هو الابتعاد عن الفلسفة والرجوع إلى الإنجيل.

ويؤكّد القديس أغوسطين Saint Augustine)) على تقديم الإيمان والوحي على العقل، ويصرّ على مركزيّة الوحي ومحوريّة الدين المسيحيّ بوصفه مصدراً أساسيّاً للمعارف البشريّة، وجعل العقل مؤيّداً وتابعاً للوحي وتعاليم المسيحيّة. وعلى هذا فإنّ أغوسطين يرى أن الوحي هو المعزّز لنا لكي نستعمل عقلنا في فهم مفاده ومضامينه، وأن



العقـل هـو وسـيلة تعمـل في خدمـة الوحـي.

وتُعـدّ نظريّـة أغوسـطين مـن أهـمّ النظريّـات الإيمانيّـة في القـرون الوسـطى، فهـي تعمـل عـلى الإيمـان الدينـيّ وتنكـر طريـق العقـل والمنطـق العقـليّ الفلسـفيّ.

2. الإيمانيّـة الجديـدة: لقـد ظهـرت الإيمانيّـة في العـصر الجديـد مـرّة أخـرى في فكـر حديـث وجديـد، يمثّلهـا كيـر كيجـارد (Soren Kierkegaard) (1815- 1855م)، وهـو مـن أبـرز المتشـدّدين في المدرسـة الإيمانيّـة؛ «فهـو يعتقـد بنسـبة التعـارض والتخاصـم بـين العقـل والإيمـان، فـكان يـرى بـأنّ «الإيمـان ليـس نوعـاً مـن العلـم والمعرفـة والتفكـير، بـل هـو معجـزة وعاطفـة وعشـق واشـتياق لا يسـتطيع أحـد أن يفهمـه»، وكذلـك يقـول: إن البرهنـة العقليّـة لا تتناغـم مـع الإيمـان، والبحـث عـن البراهـين العقليّـة هـو خدعـة ودهـاء ونبـذ للثقـة الّتـي يطالبنـا بهـا اللـه[1].

نقد آراء الإيمانيّة

أوّلاً: إنّ المدافعـين عـن الاتّجـاه الإيمـانيّ مـع أنّهـم يرفضـون العقـل؛ لكنّهـم يدافعـون عـن النظريّـة الإيمانيّـة دفاعـاً عقليّـاً منطقيّـاً مـن حيـث لا يشـعرون، وهـذا وقـوعٌ في التناقـض! فالتبريـر العقـليّ والتبيـين المعقـول للإيمانيّـة هـو وقـوع في التناقـض.

ثانيـا: إنّ الإيمـان مـن الأمـور التـي تحتـاج إلى مـا يضـاف إليهـا، وهـو المتعلّـق والموضـوع، فعندمـا يقـول أحدهـم: إنيّ مؤمـن، فُيسـأل: بمـاذا تؤمـن؟ ومـا هـو متعلّـق إيمانـك؟ فالسـؤال الرئيـسيّ هـو: كيـف يختـار

[1]- انظر: محمد جعفري، «**العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين**» (بيروت: مركز الحضارة، 2010، ط1)، ص 27.

المؤمـن متعلّـق إيمانـه؟ ومـا هـو المعيـار لتمييـز الصـواب مـن الخطـأ في متعلّـق الإيمـان؟ وهنـا لا بـدّ مـن التقييـم العقلـيّ والتحقيـق وفـق المعايـير المدروسـة؛ لترجيـح أحـد الخيـارات عـلى الأخـرى، فـما هـو المعيـار والميـزان الصحيـح لتمييـز الحـقّ مـن الباطـل؟ فبطبيعـة الحـال يكـون العقـل هـو المصـدر الوحيـد الـذي يميّـز بـين الخيـارات المختلفـة، ومـا هـو أحـقّ وأفضـل لاتّباعـه، ومـن جهـة أخـرى: إذا لم يكـن هنـاك معيـار وميـزان دقيـق لتمييـز الحـقّ مـن الباطـل، فإنّـه يسـتلزم التـورّط في النسـبيّة والتناقـض.

ثالثـاً: إنّ النظريّـة الإيمانيّـة خاطئـة وباطلـة مـن الأسـاس؛ وذلـك لأنّ العقـل يدعـم الإيمـان ويؤيّـد متعلّقـه، فليس العقـل عـدوّاً للإيمـان وخصيـماً لـه، بـل هـو نـاصر للإيمـان؛ لـذا نـرى أنّ الأنبيـاء عليهم السلام لـمّا دعـوا النـاس إلى الإيمـان والتوحيـد، أقامـوا براهـين وأدلّـة عقليّـة لهـم، وأثـاروا عقـول النـاس لقبـول الإيمـان.

رابعـاً: لقـد عـرّف كيـر كيجـارد «الإيمـان» بالتعهّـد والالتـزام المنبثـق مـن الإرادة والعشـق والأحاسـيس والمشـاعر الجياشـة؛ ولكـن لا تنـافي بـين ركائـز الإيمـان هـذه - الالتـزام والإرادة والعشـق - لأنّ اسـتناد الإيمـان إلى المعرفـة والعقلانيّـة، بـل الإيمـان النابـع مـن المعرفـة والأدلّـة العقليّـة هـو إيمـان قـويّ ومسـتحكم، فـلا منافـاة بـين الإيمـان والمعرفـة، بـل المعرفـة والوعـي يؤيّـدان الإيمـان ويُقوّيانـه.

ويقـول جـوادي آمـلي: « بنـاء عـلى العقلانيّـة المعتدلـة فـإنّ حجّيّـةَ العقـل واعتبـارَه أمـرٌ ذاتيّ للعقـل، فالعقـلُ حجّـةٌ بالـذات، ولا يمكـن إثبـات حجّيّتـه بالعقـل؛ لأنّـه يسـتلزم الـدور أو التسلسـل. كذلـك لا يمكـن إثبـات حجّيّـة العقـل بالنقـل (الكتـاب والسـنّة)؛ لأنّ حجّيّـة النقـل وإثباتـه يتوقّـف



على العقل، فإنّ العقل هو الذي يثبت وجود الله جل جلاله والنبوّة والمعاد وضرورة الاعتماد على الوحي، فلو توقّف العقل على النقل للزم الدور. فالعقل السليم حجّة بالذات لا بسبب أمر آخر »[1].

وبالنتيجة: يتّضح لنا أنّه لا تعارض ولا تنافي بين العقل والدين؛ لأنّ هناك تعاضداً وتعاوناً وثيقاً بينهما؛ لذا يعتقد بعض المفكّرين بأنّ العقل ليس مصدراً معرفيّاً مستقلاًّ في مقابل الدين خارجاً عن نطاقه، بل يكون العقل في مقابل النقل، لا في مقابل الدين.

المطلب الثاني: العقلية التكثريّة وتسمّى الإفراطيّة (التعصّبيّة)

العقليّة التكثريّة: تعتقد هذه المدرسة أنّ العقل معصوم، ولذا فهو قادر على كشف كلّ الأمور والأشياء للوصول إلى الحقيقة.

ويُعدّ «كانت» أهمّ شخصيّة فلسفيّة كانت في ذلك العصر، أي: في القرنين: التاسع عشر والعشرين. وقد قسّم «ايمونوئيل كانت» العقل على قسمين: العقل النظريّ والعقل العمليّ.

أما العقل النظريّ، فقد تمسّكت به المدرسة التعصّبيّة، وقالوا: إنّ المعلول يحتاج في وجوده إلى علّة، وعليه: لا يمكن الاعتقاد واليقين بهذه القاعدة.

وأمّا العقل العمليّ، فقد قالت به مدرسة التشكيك، أي: (تشكيك معرفي)، وقالوا: إنّ الكذب قبيح فلا ينبغي الكذب، والصدق حسن فينبغي الصدق.

---

[1]- جوادي آملي، عبد الله، **حقيقة الدين**، ترجمة عادل الغريب، (بيروت، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1417هـ)، ص114.

و(التكثريّــة) في الأصــل فكــرة مســيحيّة تقــول بحقّانيّــة كلّ الأديــان، فالإســلام عــلى حــقّ، والمســيحيّة عــلى حــقّ، واليهوديّــة عــلى حــقّ، وهكــذا. ولم تكتــفِ المســيحيّة بهــذا، بــل فرّعــت عــن هــذه الدعــوى أفــكاراً متعــدّدة تريــد بهــا إضــلال النــاس وإغواءهــم، ولهــذا اندفعــت نحــو تأســيس فكرتــين أو مدرســتين:

الأولى: فكرة الإيمانيّة

الثانية: فكرة التكثريّة

وتنقسم التكثريّة ثلاثة أقسام:

1 – التكثريّة السياسيّة: الّتي يبحث عنها في المجال السياسيّ.

2 – التكثريّة الثقافيّة: الّتي يبحث عنها في علم الاجتماع.

3 – التكثريّــة الدينيّــة: الّتــي يبحــث عنهــا في الإلهيّــات، ونعنــي بــه: (الــكلام الإســلامي).

ومــا يهمّنــا في هــذا البحــث هــو التكثريّــة الدينيّــة، حيــث قسّــموها ثلاثــة أقســام، هــي:

الأوّل: التكثريّــة الحقّانيّــة: يقصــد بهــا أنّ الديــن لــه حــقّ عــلى النــاس، وأنّ اللــه أراد مــن المســلمين الإســلام قــال تعــالى: ﴿**وَمَــن يَبْتَــغِ غَــيْرَ الْإِسْــلَامِ دِينــاً فَلَــن يُقْبَــلَ مِنْــهُ وَهُــوَ فِي الْآخِــرَةِ مِــنَ الْخَاسِرِيــنَ**﴾[1].

الثــاني: التكثريّــة في الحيــاة: قالــوا إنّ الإنســان لــه حــقّ العيــش في هــذه الحيــاة الدنيــا؛ ولكــنّ الإنســان اســتُضعِفَ في الأرض بســبب وجــود الظَّلَمــة

[1]- آل عمران: الآية 85.



والطغـاة، قـال تعـالى: ﴿**قالـوا كُنَّـا مُسْـتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قالُـوا أَ لَـمْ تكُـنْ أَرْضُ اللَّـهِ واسِـعَةً فَتُهاجِـرُوا فِيهـا ...**﴾[1].

الثالـث: التكثريّـة في التعايـش: يقصـد بهـا أنّ أفـراد المجتمـع الإنسـانيّ الذيـن وجـدوا عـلى هـذه الأرض، لا بـدّ لهـم مـن التعايـش والتواصـل والتعـارف؛ لأنّ الحيـاة الاجتماعيّـة تُلـزم الانسـان أن يتعايـش مـع جميـع أفـراده، ومنهـا قـول الإمـام عـليّ عليه السلام لصاحبـه كميـل بـن زيـاد: «النـاس صنفـان؛ إمّـا أخٌ لـكَ في الديـن، أو نَظـيرٌ لـكَ في الـخَلْق»[2].

وعلى هذا فقد تفرّعت من هذه العقيدة عدّة عقائد وآراء، منها:

عقيـدة غسـل التعميـد: وهـو غسـلٌ خـاصّ يغسّـل المسـيحيّون أولادهـم بـه، ويعتقـدون بأنّـه يطهّرهـم مـن الذنـوب، وقـد ظهـرت هـذه العقيـدة في القـرن (15 – 16م)، وتبتنـي هـذه العقيـدة عـلى ثلاثـة اعتقـادات، هـي:

1 – من اغتسل فقد دخل الجنة.

2 – من لم يغتسل، فلا يدخل الجنة، بل النار.

3 – الذين لم يوفّقوا للغسل لعذر، يدخلون « ليمبو » وهو كالبرزخ.

وأمّا مبانيهم الفكريّة التي يلتزمون بها، فهي:

1 – لا يمكن الوصول إلى الحقيقة.

2 – الاعتقاد بوجود الذاتيّات والعرضيّات للدين.

[1]- النساء: الآية 97.

[2]- المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج 74، ص 241.

3 – البيان الرمزيّ، أي: لا يوجد فرق في المدّعى.

واستمرّت عقيدتهم هذه إلى أن ظهرت شخصيّات في القرن (18 – 19م) تنتمي إلى هذه المدرسة كأمثال «كارل رينر»، وفي سنة (1960م) ظهر «جان هيبك»، وكانت له زيارة إلى إيران، وهؤلاء تمسّكوا بنفس الاعتقاد الذي سبقهم به الآخرون.

المطلب الثالث: العقليّة التفريطيّة (التشكيكيّة)

العقل الكامل هو العقل الذي يكون قادراً على النقد والإبداع، والهدم والبناء، والإحلال والتجديد؛ لأنّه عقلُ له قابليّة ويملك فاعليّة وقدرة على أن يجمع الأجزاء المتناثرة في إطار عامّ يضمّن لها التكامل والترابط والتفاعل، هذا العقل الكامل هو الّذي لديه آليّة ومنهجيّة في الطرح والإزاحة والاستبدال، وتكون لديه -أيضاً- قدرة على التنظير والإبداع والخلق وإعادة البناء من جديد.

ومن هنا ظهرت مدارس متعدّدة في نفس المدرسة العقليّة نفسها؛ فمنها إفراطيّة، وأخرى تفريطيّة، وقد تقدّم الكلام عن العقليّة الإفراطيّة، والآن نتكلّم عن العقلية التفريطيّة، ونأخذ منهجاً واحداً من مناهجها المقرّرة.

العقلانيّة بتقرير إسلاميّ

يُسمّى أصحاب هذا المنهج بالأقلّيّة، وعندهم العقل هو إدراك المعارف النظريّة، وما يستفاد من التجارب الحسّيّة، ويدخل في هذا ما سمّاه المحاسبيّ: « فهم البيان: أي إصابة العقل للمعنى الصحيح لكلّ



مـا يسـمعه ولـكلّ مـا يدركـه بحواسّـه مـن ناحيـة العقـل »[1].

وقالـوا إنّ الطـرق التـي توصـل إلى معرفـة أسرار الكـون لا تخلـو مـن خمسـة مناهـج:

الأوّل: يمكـن للإنسـان أن يصـل إلى أسرار الكـون مـن طريـق قطعـيّ، يُقصـد بـه العلـم الحضـوريّ، وهـو العلـم الوجـدانيّ نفسـه، الـذي يكـون حـاضراً أو موجـوداً في ذات الانسـان، كشـعور الإنسـان بالجـوع أو شـعوره بالفـرح، وهكـذا، فهـو مـن الأوّليّـات، ويسـمّى أيضـاً (البديهيّـات الأوليّـة).

الثـاني: يمكـن للإنسـان أن يصـل إلى أسرار الكـون مـن طريـق اطمئنـانيّ، يُقصـد بـه العلـم بالمحسوسـات والمتواتـرات والمجرّبـات، والمجرّبـات هـي القضايـا الّتـي يحكـم بهـا العقـل بتكـرُّر المشـاهدة منّـا في إحساسـنا، فيحصـل بتكـرُّر المشـاهدة مـا يوجـب أن يرسـخ في النفـس حكـم لا شـكّ فيـه، كالحكـم بـأنّ كلّ نـار حـارّة وأن الجسـم يتمـدّد بالحـرارة.

الثالـث: يمكـن للإنسـان أن يصـل إلى أسرار الكـون مـن طريـق الظـنّ: والظنّيّـات هـي المشـهورات، وبعـض المجرّبـات كالقضايـا الفلسـفيّة.

الرابـع: إن أسرار الكـون لا يمكـن أن يصـل إليهـا الإنسـان مـن طريـق عـاديّ، وإنّمـا مـن طريـق الوحـي.

الخامس: إن أسرار الكون لا يمكن أن نصل إليها أبداً.

فتحصّـل مـن هـذا كلّـه أنّ اصحـاب العقليّـة التفريطيّـة يجعلـون العقـل وحـده أصـلاً لمعرفـة اللـه عـزّ وجـلّ، ويجعلـون القـرآن والسـنّة توابـع لـه، وقـد صرّح الـرازيّ بذلـك في كلامـه: « إذا تعارضـت الأدلّـة السـمعيّة والعقليّة،

[1]- مائية العقل ص 202، نقلاً عن مركز سلف للبحوث والدراسات، **الدليل العقلي بين الافراط والتفريط**، اعداد اللجنة العلمية.

...، فإمّا أن يجمع بينهما -وهو محال؛ لأنّه جمع بين النقيضين-، وإمّا أن يُرَدّا جميعاً، وإمّا أن يُقدّم السمع -وهو محال؛ لأنّ العقل أصل النقل، فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الّذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل-؛ ثمّ النقلُ إمّا أن يتأوّل؛ وإمّا أن يفوّض»[1].

وبالنتيجة: فإنّ المعقولات عندهم هي الأصول الكلّيّة؛ المستغنية بنفسها عمّا سواها، ثمّ زادوا تفريطاً في الأمر حتّى نسبوا مخالفيهم من أهل الحديث وغيرهم إلى الجهل والجحود، وضعف العقل، « ويبرّرون هذا الإفراط في استخدام الأدلّة العقليّة، بأنّ النظر الكلاميّ أداة لكشف شبهات الملحدين، والردّ على المعاندين من أهل الملل والنحل، وهذا لا يتحصّل إلّا بالعقل وأما القرآن فلا يفي به الاقتصار وحده »[2].

المبحث الثالث: العلاقة بين العقل والدين في الفكر الإسلاميّ

في هذا المبحث الذي يتضمّن العلاقة بين العقل والدين في الفكر الإسلاميّ، سنتناول ثلاثة مباحث تقوم على أساس كشف الحقائق التي يختزلها العقل بنحوٍ من الأسئلة المبهمة التي تحتاج إلى جواب معرفيّ، ففي المطلب الأوّل: هل العقل قادر على كشف الأمور والحقائق أم لا؟، وفي المطلب الثاني: هل الوحي يعطينا الحقيقة أم لا؟ وفي المبحث الثالث نسأل: هل هناك تناقض بين القضايا العقليّة وبين القرآن والروايات أم لا؟ كلّ ذلك سنجيب عنه في هذا المبحث بمشيئة الله تعالى.

[1]- الفخر الرازي، فخر الدين محمد بن عمر «**اساس التقديس**» (بيروت: منشورات انوار الصباح)، ص 172.

[2]- ينظر: سعود عبد العزيز العريفي «**الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**» (السعودية: دار عالم الفوائد، 1419، ط1) ص 162.



المطلب الأوّل: هل العقل قادر على كشف الأمور أم لا؟

ولـو تتبّعنـا القـرآن الكريـم وتدبّرنـا في آياتـه، لوجدنـا مـا يزيـد عـلى ثلاثمائـة آيـة ترشـد النـاس إلى التفكّـر أو التذكّـر أو التعقّـل، ومنهـا قولـه تعـالى: **﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ في ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾**[1]، وقوله تعالى: **﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها أَوْ آذانٌ يَسْمَعُونَ بِها فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ ولكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾**[2].

وإذا رجعنـا إلى الروايـات والأحاديـث الشريفـة لوجدنـا الكثـير منهـا تحـثّ عـلى التعقّـل، وتحريـك القـوة العاقلـة نحـو فهـم الأشـياء ومعرفتهـا. يقـول الإمـام أمـير المؤمنـين عـليّ بـن أبي طالـب عليه السلام حـول أهمّيّـة العقـل في فهـم التعاليـم الدينيّـة: «الديـن لا يصلحـه إلّا العقـل»[3]، ثـمّ إنّ الإمـام يصـوّر العقـل بأنّـه حجّـة كمنزلـة الأنبيـاء، كـما في الحديـث المـرويّ: «يـا هشـام، إنّ للـه عـلى النـاس حجّتـين: حجّـة ظاهـرة وحجّـة باطنـة، فأمّـا الظاهـرة فالرسـل والأنبيـاء والأئمّـة عليهم السلام، وأمّـا الباطنـة فالعقـول»[4].

والآن بعـد هـذه المقدّمـة يمكـن أن نجيـب على أصـل السـؤال المطروح، فنقول:

أوّلاً: إنّ في الكتـاب العزيـز آيـات كثيرة تدعـو النـاس إلى التدبّـر والتعقّل فيـه، وهـذه الآيـات تـدلّ عـلى عمـق كلام الوحـي، وهـذا يقتـضي التدبّـر في

---

[1]- النحل: الآية 12.

[2]- الحج: الآية 46.

[3]- الآمدي، **غرر الحكم**، (طبعة جامعة طهران ، تنقيح وتصحيح محدث الارموي) ج 1، ص 353.

[4]- الكليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، ج 1، ص 17.

الكلـمات الإلهيّـة، وإذا لم يكـن للتعقّـل دخـل في التفسـير، لا يمكـن الوصول إلى كثـير مـن المعـاني الرفيعـة، ولا معنـى للدعـوة إلى التدبّـر والتعقّـل؛ فلـو لم تكـن للعقـل والقواعـد العقليّـة مكانـة في فهـم القـرآن، لكانـت تشـجيعات القـرآن الكثـيرة في هـذا المجـال لغـواً؛ فيلـزم مـن ذلـك أنّ العقـل قـادر عـلى كشـف الحقائـق بمعونـة النقـل.

ثانيـاً: لا يجـوز تعطيـل العقـل بـأيّ حـال مـن الأحـوال لا سـيّما في مجـال العقيـدة وغيرهـا؛ لأنّ العقـل أسـاس التكليـف ومنـاط سـائر الأعـمال، ولـذا كان العقـل هـو الـدالّ عـلى معرفـة اللـه تعـالى وإثبـات وجـوده وصفاتـه وأفعالـه، وهـو طريـق لإثبـات العـدل الإلهـيّ والنبـوّة والإمامـة، وغيرهـا مـن الاعتقـادات التـي يسـتدلّ بهـا في إثبـات الحجّيّـة.

إذن: للعقـل مكانـة وجوديّـة في جميـع المسـتويات، فبـه يحصـل البرهان والاطمئنـان كـما جـاء في قصّـة إبراهيـم: ﴿**أولم تؤمـن؟ قـال بـلى**﴾، ومعنـى قولـه «بـلى» أي أنيّ مطمـئنّ عقـلاً، فكانـت أوّل رتبـة مـن مراتـب اليقـين هـي الاطمئنـان العقـليّ، ثـمّ سـعى لتحصيـل الاطمئنـان القلبـيّ.

ثالثـاً: إنّ العقـل نـور جعلـه اللـه في الإنسـان حتّـى يكشـف لـه الأشـياء الموجــودة والحقائــق الواقعيّــة، والمســائل الذهنيّــة والتحليليّــة، فهــو أداة أساسـيّة لمعرفـة أسرار الكـون، وإلى جانـب ذلـك كلّـه يُعـدّ العنـصر الموافـق للنقـل الـذي ورد إلينـا مـن قبـل اللـه تعـالى ورسـوله وسـائر الأنبيـاء، فمـع إعـمال قاعـدة العـرض تحصـل الموافقـة أو المخالفـة.

رابعـاً: ذكـر ابـن العـربيّ: «أنّ العقـل لـه مجـالات رحبـة في المعرفـة الإلهيّـة، كـما أنّ لـه حـدوداً لا يمكنـه تخطّيهـا؛ لأنّـه يعجـز عـن ذلـك عجـزاً ذاتيّـاً، ولأنّـه يوجـد مـن المعـارف مـا يتجـاوز طاقتـه وقدراتـه»[1]. ويُسـوّغ

[1]- سهام عرابيه، منزلة العقل عند محي الدين ابن العربي، ص34.



ابـن العـربيّ كلّ هـذا بتسـويغات شرعيّـة وعقليّـة قاصـداً منهـا جعـل العقـل في خدمـة الحقيقـة الدينيّـة الإلهيّـة.

ويمكـن أن يُجـاب عـلى مـا قالـه: بأنّـه حـاول تعجيـز العقـل، وحـدّ لـه حـدوداً يجـب أن يقـف عندهـا، والظاهـر مـن دعـواه هـذه تأثّـره بالعقيـدة الأشـعريّة، أي أنّـه اعتـبر العقـل وسـيلة وليـس غايـة حقيقيّـة، وهـذا الـكلام تفطّنـت بـه الفلسـفة الغربيّـة، وخاصّـة بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة حـين أيقنـت أنّـه يجـب ألّا تكـون الاكتشـافات العلميّـة غايـة في حـدّ ذاتهـا بـل وسـائل، مـمّا سـاعدهم عـلى التمسّـك بهـذا القـول وهربـوا مـن حجّيّـة العقل ودليليّتـه.

إذن: مـا صنّفـه ابـن العـربيّ -مـن ترتيـب العقـل وجعلـه رتبـة ثالثـة بعـد النقـل والكشـف- جـاء خلافـاً لِـما قـال بـه مشـهور العقـلاء، وقـد أشرنـا إلى الدعـوة الإلهيّـة مـن خـلال الآيـات الحاثّـة عـلى التعقّـل، وتأكيـد السـنّة النبويّـة، وإقـرار العلـماء عـلى منزلـة العقـل ودوره في كشـف الحقائـق الكونيّـة والأسرار الوجوديّـة.

خامسـاً: سـيرة الأئمّـة المعصومـين وطريقـة المفسّريـن، في انتخـاب التفسـير الاجتهـاديّ، والاسـتفادة مـن العقـل في فهـم القـرآن - يُعـدُّ دليـلاً آخـر عـلى حجّيّـة التفسـير العقـليّ. ومثـال ذلـك: أنّنـا نجـد في كلـمات أهـل البيـت ﷺ مـا يشـير إلى قانـون العلّيّـة أو السـنخيّة وحـدوث العـالم وقِدَمـه، وقيامهـم بإثبـاتٍ أو نفـيٍ لبعـض الأمـور بالاسـتدلال العقـليّ في صفـات اللـه.

فقـد نقـل الشـيخ الصـدوق -في كتـاب التوحيـد[1]- روايـات كثـيرة بـأنّ الأئمّـة أهـل البيـت ﷺ جـاؤوا بالاسـتدلال العقـليّ في تفسـير بعـض الآيـات،

[1]- للمثال لاحظ استدلال العام على نفي صفات السهو والنسيان عن الله، الصدوق، التوحيد/160، باب 15-30 .

فـإذا لم يكـن التفسـير العقـليّ جائـزاً فـما معنـى اتجـاه أهـل البيـت للتفسـير العقـليّ؟!

وخلاصـة مـا تقـدم: أنّ العقـل لـه مكانـة رفيعـة جـدّاً في الثقافة الإسـلاميّة، وأنّ معرفـة الديـن وإثبـات الصانـع وإثبـات توحيـده وغـيره مـن العقائـد الأخـرى - لا قيمـة لهـا مـا لم تقـترن بالعقـل، وكـما قـال أمـير المؤمنـين عليه السلام: «عَقَلـوا الديـن عقـلَ وِعايـة ورِعايـة، لا عقـل سَـماعٍ ورِوايـة، فـإنّ رُواةَ العلـمِ كثـيرٌ ورُعاتَـه قليـلٌ»[1].

مـن جهـة أخـرى: «إنّ فهـم النصـوص يحتـاج إلى التفحّـص والتدبّـر والجمـع بـين الآيـات والروايـات ودفـع التعـارض والتناقـض والتشـابه، وكذلـك يحتـاج إلى إرجـاع النصـوص الخاصّـة إلى العامـة والمقيّـدة إلى المطلقـة، وهـذا لا يحصـل إلاّ بالتعقّـل والاجتهـاد»[2].

إذن: بعـد عـرض الآيـات القرآنيّـة والأحاديـث المعرفيّـة الصحيحـة الصـادرة عـن أهـل البيـت عليهم السلام، التـي ترشـد النـاس بالرجـوع إلى العقـل والتعقّـل والتدبّـر، يتبـين لنـا أنّ العقـل أداة أساسـيّة لمعرفـة أسرار الكـون، وأنّـه قـادر عـلى كشـف الأمـور، وإظهـار حقائقهـا الواقعيّـة.

المطلب الثاني: هل الوحي يعطينا الحقيقة أم لا؟

يُعـدّ الـكلام في مسـألة الوحـي مـن المسـائل المهمّـة قديمـاً وحديثـاً، إلاّ أنّ أهمّيتـه اشـتدت في الوقـت الحـاضر؛ لِـما ظهـر مـن اختلافـات بـين منهج

[1]- نهج البلاغة، خطب الامام علي، خطبة 239، ج2، ص 232.

[2]- محمد علي اياري «**أهمية العقل في المصادر الإسلامية**» (موقع المرجع الالكتروني، قسم: القرآن الكريم وعلومه)، ج1، ص50.



وآخـر، فبعـض المفكريـن مـن أمثـال: سروش، ومحمـد أركـون، ونـصر حامـد أبـو زيـد، وحسـن حنفـي، كانـوا يسـعون -مـن جهـة- إلى تفسـير للشريعـة يمكنـه أن يتناسـب مـع حاجـة التديّـن في المرحلـة المعـاصرة؛ ويحاولـون -مـن جهـة أخـرى- حـلّ مشـكلة التعـارض بـين العلـم والديـن بطريقتهـم الخاصّـة.

فضـلاً عـن ذلـك، إنّهـم لم يوظّفـوا المباحـث الفلسـفيّة والعرفانيّـة كـما عمـل بهـا ابـن عـربي وصـدر الديـن الشـيرازي، وإنّ تحليلاتهـم وتفسـيراتهم اسـتندت بشـكل كبـير إلى مباحـث الفلسـفة اللسـانيّة والهرمونوطيقـا في المرحلـة المعـاصرة. ولهـذا نجدهـم يسـعون إلى تقديـم وصـف فلسـفيّ وعرفـانيّ عـن الوحـي، يُضـافُ إلى تلـك الموضوعـات المسـتندة إلى المباحـث الفلسـفيّة والعرفانيّـة في الحكمـة المتعاليـة، بأسـلوب تحليـليّ وتوصيفـيّ ناظـر إلى تحديـد رقعـة علاقـة الإنسـان بخالقـه.

وعـلى أيّـة حـال فـإنّ مناقشـتنا في نظريّـة الوحـي النبـويّ لا تكمـن في تقديـم وصـف فلسـفيّ أو عرفـانيّ عـن الوحـي وبيـان مسـاره، بـل إنّ ذلـك يكمـن في اسـتنتاج الحلـول مـن النظريّـات. ولتوضيـح المسـالة والسـعي إلى حـلّ النـزاع في هـذه الدعـوى، وهـل الوحـي يعطـي الحقيقـة أم لا؟ سـنخوض البحـث في بعـض المقدّمـات.

أوّلاً: إنّ مـن أبـرز خصائـص الوحـي النبـويّ «هـو إدراك الموحـى إليـه صحّـة وأحقّيّـة مـا أوحـي إليـه، وصيانتـه مـن الخطـأ، بمعنـى أنّ بإمكانـه أن يتعـرّف عـلى ماهيّتـه، وأنّ مصـدره رحـمانيّ، وليـس شـيطانيّاً، وأنّ مـا يتلقّـاه واضـح غـير مبهـم، ولا يتطـرّق إليـه الخطـأ، ولا يأتيـه الباطـل أبـداً»[1]، وباختصـار نقـول: إنّ للنبـيّ حـال تلقّـي الوحـي وعيّـاً شـموليّاً، فـلا يسـيطر

[1]- محمد علي اياري «**الوحي الظاهر والمفهوم**» (بيروت: مركز البحوث المعاصرة، نصوص معاصرة، 2015م).

عليه الشكّ أبداً، ولا يقع في الاشتباه، ولا يمكنه أن يضيف شيئاً من كلام الله إلى نفسه، قال تعالى: ﴿**قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾[1]، فهو ليس من قبيل الإلهامات التي قد يقع فيها الـمُلهَم في الخطأ.

ونعني بها الإلهامات التي تعرض على الأذهان، أو الكشوفات الباطنيّة والعرفانيّة ذات القنوات المعروفة من السير والسلوك، التي تحصل لبعض الأفراد من العلماء والعرفاء والمحصّلين أحياناً، والتي يذكرها القرآن في مرتبة عاديّة، وقد أثبتها القرآن لأمّ موسى ومريم العذراء؛ وذلك في ما ألقاه الله إلى أمّ موسى في الحفاظ عليه، حيث قال: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخَافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ [2]، وتكليم الملائكة للسيّدة مريم: ﴿**إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ**﴾[3].

إذن: هذا كلّه ليس من سنخ الوحي إلى الأنبياء والإلهام إلى المعصومين عليهم السلام، وعليه يكون الوحي طريقاً لكشف الحقائق التي يريد الله تعالى إيصالها إلى الناس: ﴿**وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾، فوعد الله بالردّ يُعدّ كشفاً للحقيقة وأمثلة ذلك كثيرة.

ثانياً: لقد ثبت لدينا صدق مُدّعي النبوّة، وذلك من خلال الآيات القرآنيّة كقوله تعالى: ﴿**وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ**﴾[4]،

---

[1]- يونس: الآية 15.

[2]- القصص: الآية 6.

[3]- ال عمران: الآية 45.

[4]- الصف: الآية 6.



وهـذا التبشـير وأمثالـه -بطبيعـة الحـال- قـد تحقّـق في أكـثر مـن مناسـبة وموقـف، ومِـن ثَـمَّ فـإنّ هـذه البشـارة هـي موضـع صـدق المتكلّـم الموحـى إليـه، وهـذا لم يتـمّ إلّا باختيـار إلهـيّ واصطفـاء ربّـانيّ.

وعليـه فـإنّ اختيـار اللـه لنبـيّ يتكلّـم مـن طريقـه إلى جميـع عبـاده ليـس مـن قبيـل الوحـي الغريـزيّ إلى النحـل، وليـس كلّ إنسـان يمكنـه أن يحظـى بهـذه المكانـة مهـما بـذل في السـير والسـلوك؛ فـإنّ اصطفـاء الأنبيـاء لـه آليّتـه الخاصّـة التـي لا يعلمهـا إلّا اللـه، قـال تعـالى: ﴿**إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاتِي وَبِكَلامِي**﴾[1]، وقـال أيضـاً: ﴿**اللهُ يَصْطَفِي مِنَ المَلائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ**﴾[2].

وبالنتيجـة: فـإنّ هـذا الاصطفـاء الـذي اختـاره اللـه لبعـض أنبيـاءه وأوليـاءه، يكشـف عـن حقيقة الوحـي الصـادق الذي تُرشَّـح منـه خصوصيّتان؛ الأولى: صـدق الوحـي، وذلـك لأنّنـا صدّقنـا بالنبـيّ الموحـى إليـه بصـدق البشـارة، ومـورد الصـدق أصبـح الوحـي؛ والثانيـة: حقيقـة الوحـي، فـإنّ مـا صـدر مـن الوحـي هـو عبـارة عـن حقائـق واقعيّـة وجوديّـة تنطبـق عـلى كلّ الأمكنـة والأزمـان.

ثالثـا: إنّ حقيقـة الوحـي النبـويّ تعنـي الكشـف عـن حقيقـة الغيـب الإلهـيّ، بـأنّ اللـه تعـالى أراد مـن النبـيّ أن يبلّـغ حقيقـة الـكلام الموحـى إليـه مـن الوحـي، أي لفظـاً ومعنـى ونظـماً، وإنّ هـذه الحقيقـة المكتشـفة لم تسـتند إلى إعـمال مجهـود عقـليّ وتحليـل فكـريّ، ولم يكـن للنبـيّ أيّ اختيـار فيهـا، وقـد تنزّلـت وأُنزلـت عليـه مـن الأعـلى إلى الأسـفل، ولـذا كان يخاطبـه بــ«قـل» التـي تكـرّرت عـدّة مـرات.

[1]- الاعراف: الآية 44.

[2]- الحج: الآية .

ثـم إنّ كلّ مـا يُلقـى إلى النبـيّ يكـون مفهومـاً بمجـرّد إلقائـه؛ لأنّ مـا يُلقـى ومـا يفهـم عبـارة عـن شيء واحـد وحقيقـة واحـدة. ومـن هنـا قـال أهـل المعرفـة: «إنّ تكلّـم الحـقّ تعـالى عبـارة عـن تجلـّي الحـقّ، وإنّ هـذا التجلـّي ثمـرة تعلّـق القـدرة والإرادة بإيجـاد وإظهـار مـا هـو كامـن في الغيـب»[1].

إذن: جميـع هـذه التأكيـدات والمعـاني التـي أُلقيـت إلى النبـيّ إنمّـا هـي لإثبـات ملكوتيّـة الوحـي النبـويّ، وأنّـه وحـي إلهـيّ سـماويّ، وأنْ لا تأثـير للجانـب الناسـوتيّ والنبـويّ في حقيقتـه ومرتبتـه وجوهـره عـلى جميـع الأصعـدة.

حكمته وغاياته:

يحمـل الوحـي بـين طيّاتـه مـا يلقـي بـه مـن معـارف إلهيّـة، بوصفـه ظاهـرة خارقـة لحـدود عالمـين مختلفـين ورابطـة بينهـما ، حكمـة كبـيرة تتمثّـل بمعـارف الوحـي الملقـاة إلى الأنبيـاء عليهم السلام لتبليغهـا إلى البـشر بهـدف الإنـذار والتبشـير، قـال تعـالى: ﴿**وَمـا نُرْسِـلُ الْمُرْسَـلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِيـنَ وَمُنْذِرِيـنَ فَمَـنْ آمَـنَ وَأَصْلَـحَ فَـلا خَـوْفٌ عَلَيْهِـمْ وَلا هُـمْ يَحْزَنُـونَ**﴾[2].

وهـذا الإرسـال لهـؤلاء المصطفـين إلى سـائر البـشر لتبليغهـم الأحـكام والأوامـر الإلهيّـة - إنمّـا هـو لطـف إلهـيّ، وتحقيـق لمفهـوم العدالـة الإلهيّـة، بـل: «إنّ مـن لـوازم الألوهيّـة أن ينـزل الوحـي الإلهـيّ عـلى جماعـة مـن البـشر هـم الأنبيـاء عليهم السلام»[3].

وأمّـا هـدف الوحـي فيـما يريـد بيانـه وإثباتـه عـلى النـاس، فهـو

[1] - الخميني، السيد روح الله، «**شرح دعاء السحر**» (تهران: ناشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني(س)، 1374 هـ. ش، ط1) ص56 ـ 57.

[2]- الانعام: الآية 48.

[3]- الطباطبائي، محمد حسين، **تفسير الميزان**، ج2، ص330.



الاحتجاج عليهم بوجود البشارة والإنذار والبيان والأحكام ، والمعارف والأوامر؛ ﴿**لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾[1] ، «ولجهلهم ما يجب عمله من أصول الإيمان وما تصحّ به الأنفس وتتزكّى من صالح الأعمال»[2].

أهمّيّة الوحي:

1 - إنّ الوحي هو الطريق الوحيد الذي به تستطيع البشريّة أن تصل إلى حقائق ما وراء المادّة، في مقابل من قال: «إمكاننا أن نتوصّل إلى حقائق علوم الكون والحياة بالمنطق التجريبيّ والرياضيّ»[3]. وذكر العلاّمة بياناً للوحي قائلاً: «فالوحي هو الطريق إلى تعليم ما ليس في وسع الإنسان -بحسب الطرق المألوفة عنده التي جهّزه الله بها- أن ينال علمه»[4].

2 – إنّ أيّ تفسير يظهر على أيدي الأنبياء ﷺ، من ظواهر خارقة وما تحمله رسالاتهم من خصائص وأبعاد، يأتي عن طريق الوحي، و«لا نجد ديناً من الأديان يخلو من فكرة الوحي مهما اختلفت المنازع في تصويره، فالتخلّي عن فكرة الوحي تقويض للدين من أساسه لا سيّما الأديان السماويّة»[5].

وخلاصة ما تقدّم: من مجمل هذه الأمور وما يرتبط بها من مفاهيم ومصاديق متفرّعة، يُعدّ الوحي كاشفاً عن الحقيقة التي أرادها

[1]- النساء: الاية 165.

[2]- محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي**، ص31.

[3]- انظر: عبد الكريم عثمان : مقدمة (تثبيت دلائل النبوة) للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

[4]- الطباطبائي، محمد حسين، **تفسير الميزان**، ج7، ص275.

[5]- الاعرجي، ستار جبر، **الوحي ودلالاته في القران الكريم والفكر الاسلامي** (بيروت: منشورات، دار الكتب العلمية).

المولى تعالى، وإنّه يأخذ بُعده الدينيّ الواسع ليتمثّل أساساً لأيّ دين سماويّ، فإنّه «ما من دين سماويّ إلّا ويعتمد على الوحي والإلهام، فمنهما صدر، وبما لهما من إعجاز وعلى تعاليمهما تأسّست قواعده وأركانه»[1].

المطلب الثالث: هل هناك تناقض بين القضايا العقليّة وبين القرآن والروايات؟

تعود أهمّيّة بحث وحلّ إشكاليّة التعارض القائم بين العقل والنقل، إلى كون كلّ واحد منهما يُعدّ طريقاً من طرق المعرفة في الفكر الإسلاميّ، ممّا أثار أسئلة كثيرة -قديماً وحديثاً- حول تحديد منهاج ونطاق عملهما، وطبيعة العلاقة الجدليّة بينهما، وما هي طرق وآليّات رفع التعارض فيما تقتضيه الأدلّة.

إنّ نشأة إشكاليّة التعارض بين العقل والنقل حدثت بعد انفتاح المسلمين على الثقافات الغربيّة، وترجمة كتب المنطق والفلسفة اليونانيّة، ومن هنا فقد تأثّر بعض مفكّري المسلمين وعلمائهم بتلك الفلسفة، وأدّى بهم ذلك إلى تعظيم العقل وجعله معيار قبول الأشياء وردّها، فما عارض منها الشريعة لزم تأويله بما يتوافق مع دلائل العقل طبقاً للمقرّر في تلك الفلسفة.

وبمراجعة كتب العقائد لمختلف الاتّجاهات الدينيّة والمذاهب الإسلاميّة، كالأشاعرة والمعتزلة والحنابلة (السلفيّة)؛ يظهر مدى الاختلاف بتلك القضية في تناول المباحث العقائديّة، وقوّة تأثيرها في إنتاج الآراء والأقوال، باعتبارها أصلاً كلّيّاً يتمّ إعماله في عمليّة الفهم

[1]- د. مذكور، إبراهيم، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، دار المعارف ـ مصر ط 2، 1968 م) ص 69.



والاستدلال والاستنباط طبقاً للمصادر نفسها. فنجد الأشاعرة يعتمدون في استدلالاتهم على النقل ولا يعطون أهمّيّة للعقل، ولذا قالوا قولتهم المشهورة «من تمنطق فقد تزندق»، وأمّا المعتزلة فقد جعلوا العقل هو المعيار في معرفة أحكام الدين، وأفرطوا فيه، وهكذا استمرّت الجدليّة بين العقل والنقل إلى يومنا هذا.

والآن يمكن أن نجيب على أصل السؤال المطروح، فنقول:

إنّ العلاقة بين العقل والنقل في التراث الإسلاميّ ليست علاقة تضادّ ولا تناقض، فإنّ الاهتمام الكبير الذي نراه في القرآن الكريم، والأولويّة التي مهّدها للعقل، وإعطاءه دوره في الوصول إلى الله، والكشف عن زيغ المعتقدات الوثنيّة، وقدرته على معرفة الحكمة الإلهيّة من التشريع، والسنن الكونيّة من الخلق، كلّ ذلك يؤكّد على أنّ الأصل في العلاقة بين النصوص القطعيّة والمعارف العقليّة الإنسانيّة هو الانسجام والتكامل.

ولذا نجد الخطابات القرآنيّة تدعو إلى التعقّل والتفكّر والتدبّر، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[1]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[3]. فالله لا يخاطب عباده بما لا يعقلون، ولا يكلّفهم ما لا يطيقون؛ لأنّ ذلك يقوّض أساس التكليف والحكمة من التنزيل والتشريع!!

---

[1]- محمد: الآية 24.

[2]- النحل: الآية 12.

[3]- الحج: الآية 46.

إذن: الأصل في العقل أن يعقل كلّ ما له شأن في عالم الشهادة؛ لأنّ الإنسان هو المستخلف في هذا العالم ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، فكلّ المعارف التي تخصّ هذا الكون المخلوق هي من اختصاصه، ويمكن لعقله أن يدركها.

ثمّ إنّ دور العقل يختلف في تحصيل " العلوم النظريّة " عن دوره في تحصيل " العلوم العمليّة "، وهذا التفريق ذكره ابن سينا بين " الحكمة العمليّة " و " الحكمة النظريّة" حيث يقول: «إنّ الشريعة الإلهيّة يستفاد منها مبادئ " الحكمة العمليّة " وحدودها على الكمال، أمّا الحكمة النظريّة فإنّ الشريعة تعنى بمبادئها فقط على سبيل التنبيه تاركةً للقوّة العقليّة أن تحصّلها بالكمال على وجه الحجّة»[2]. نعم: إنّ دور العقل في القضايا الغيبيّة " كالعلم بالملائكة، وأسرار المعراج، وكيفيّة المعاد وغيرها " ليس كدوره في المعارف الدنيويّة والشؤون المتعلّقة بعالم الشهادة والتسخير، فالعلم بوجود الملائكة حتّى وإن كان أصله النقل، فإنّه ممّا تجوّزه العقول، وليس ممّا تحيله، فالشرع الإلهيّ لا يأتي بما يخالف العقول، وإنّما بما تحار به العقول.

وهنا قبل أن أختم البحث أقول: إنّ العلاقة بين العقل والنقل هي أثر من آثار الثنائيّات المتناقضة التي تميّزت بها الحركة الفكريّة للحضارة الغربيّة، تلك التي عرفت لاهوتاً كنيسيّاً -نقلاً- لا عقلانيّاً، فجاءت عقلانيّتها -في عصر النهضة والتنوير الوضعيّ المادّيّ- ثورةً على النقل اللا عقلانيّ ونقضاً له.

[1]- البقرة: الآية 30.

[2]- ابن سينا، ابو علي «**تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**» (القاهرة: منشورات، دار العرب البستاني، ط2)، ص2 – 3.



وأمّـا في الإسـلام، فالمسـيرة الفكريّـة للأمّـة الاسـلاميّة - وخاصّـة في عـصر الازدهـار والإبـداع - لم يكـن فيهـا النقـل مقابـلاً للعقـل أبـداً؛ لأنّ مـا يقابـل العقـل هـو الجنـون، وليـس النقـل؛ ولأنّ النقـل الإسـلاميّ -القـرآن الكريـم والروايـات الشريفـة- هـو مصـدر العقلانيّـة الإيمانيّـة، والباعـث عليها، والداعـي إلى اسـتعمال العقـل والتفكّـر والتدبّـر في آيـات اللـه، ولـو رجعنـا إلى آيـات القـرآن التـي تحـثُّ عـلى العقـل والتعقّـل لوجدنـا أنّهـا تبلـغ تسـعاً وأربعـين آيـة، وهـذا يـدلّ عـلى دعـوة القـرآن إلى التدبّـر والتعقّـل، ونتيجـة ذلـك: لا منافـاة ولا تناقـض بـين القضايـا العقليّـة والقـرآن والروايـات، بـل إنّ أحدهـما مكمّـل للآخـر.

خاتمة: موضوع

1 – التعريف ببعض الفرق الإسلاميّة والمدارس الغربيّة، من خلال تعدّد الآراء المخالفة للعقل والدين.

2 – لا يوجد تعارض ولا تَنافٍ بين العقل والدين، بل إنّ بينهما تعاضداً وتعاوناً وثيقاً؛ لذا يعتقد بعض المفكّرين بأنّ العقل ليس مصدراً معرفيّاً مستقلاًّ في مقابل الدين خارجاً عن نطاقه، بل العقل يكون في مقابل النقل، لا في مقابل الدين.

3 – معالجة الإشكالات القائمة بين القائلين باستقلال العقل وهم الإفراطيّون، وبين القائلين باستقلال النقل وهم التفريطيّون.

4 - إنّ للعقل مكانة رفيعة جدّاً في الثقافة الإسلاميّة، وإنّ معرفة الدين وإثبات الصانع وغيرها من العقائد الأخرى لا قيمة لها ما لم تقترن بالعقل، وكما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «عَقَلوا الدين عَقلَ وِعاية ورِعاية، لا عقل سماعٍ ورواية، فإنّ رُواةَ العلم كثيرٌ ورُعاتَه قليلٌ».

5 - لم يكن النقل في مقابل العقل أبداً؛ لأنّ ما يقابل العقل هو الجنون، وليس النقل؛ ولأنّ النقل الإسلاميّ - القرآن الكريم والروايات الشريفة - هو مصدر العقلانيّة الإيمانيّة، والباعث عليها؛ فلا منافاة في البين.



المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

1. أبن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية «العقيدة، كتاب الأسماء والصفات» (السعودية: مجمع الملك فهد).

2. ابن سينا، ابو علي «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» (القاهرة: منشورات، دار العرب البستاني، ط2).

3. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا «معجم مقاييس اللغة» تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: نشر دار الفكر، 1399هج، 1979م).

4. ابن منظور، محمد بن مكرم «لسان العرب» (بيروت: الناشر دار صادر، 1414هج، ط3).

5. أحمد بن محمد بن علي الفيومي «المصباح المنير»، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (الناشر: المكتبة العصريّة، ١٤١٨ هـ ق، ط2).

6. الأسترآبادي، محمد جعفر «البراهين القاطعة» تحقيق: مركز العلوم والثقافة الإسلامية (قم: الناشر: مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٤ هـ. ق).

7. الاعرجي، ستار جبر «الوحي ودلالاته في القران الكريم والفكر الاسلامي» (بيروت: منشورات، دار الكتب العلمية).

8. الآمـدي، عبـد الواحـد بـن محمـد «غـرر الحكـم» (طبعـة جامعـة طهـران ، تنقيـح وتصحيـح محـدث الارمـوي).

9. الأنصـاري، الشـيخ مرتـضى «فرائـد الأصـول» تحقيـق: إعـداد: لجنـة تحقيـق تـراث الشـيخ الأعظـم (قـم: مجمـع الفكـر الإسـلامي، 1419، ط1).

10. جـوادي آمـلي، عبـد اللـه «حقيقـة الديـن» ترجمـة عـادل الغريـب (بـيروت، مؤسسـة العرفـان للثقافـة الإسـلامية، الطبعـة الأولى، 1417ه).

11. الحـلي، الحسـن بـن يوسـف «كشـف المـراد في شرح تجريد الاعتقـاد» تحقيـق: حسـن زاده الآمـلي (قـم: نـشر: مؤسسـة النـشر الاسـلامي، 1417، ط7).

12. الخمينـي، السـيد روح اللـه «شرح دعـاء السـحر» (تهـران: نـاشر: مؤسسـه تنظيـم و نـشر آثـار امـام خمينـي، 1374 ه. ش، ط1).

13. الدمشـقي، ابـن عسـاكر «تبيـين كـذب المفـتري فيـما نسـب إلى الإمـام أبي الحسـن الأشـعري» (دمشـق: انتشـارات مطبعـة الرّيـس، 1347هـج).

14. الدينـاني، غـلام حسـين إبراهيمـي «حركـة الفكـر الفلسـفي في العـالم الإسـلامي» (بـيروت: منشـورات دار الهـادي، 2001م).

15. الـرازي، فخـر الديـن «اعتقـادات فـرق المسـلمين والمشركـين» الموسـوعة الحـرة.

16. سـعود عبـد العزيـز العريفـي «الأدلـة العقليـة النقليـة عـلى أصـول الاعتقـاد» (السـعودية: دار عـالم الفوائـد، 1419، ط1).



17. السيد محمد باقر الصدر «المعالم الجديدة للأصول» (طهران: إصدار مكتبة النجاح، ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م، ط2).

18. السيد محمد باقر الصدر «فلسفتنا» (بيروت: منشورات، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤م).

19. الصدوق، محمد بن جعفر " التوحيد» تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني (قم: الناشر: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية).

20. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي «كمال الدين وتمام النعمة» (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، محرم 1405).

21. الطباطبائي، محمد حسين «تفسير الميزان» (قم: الناشر: منشورات اسماعيليان، المطبعة: اسماعيليان).

22. الطريحي، فخر الدين النجفي «مجمع البحرين» (الموضوع اللغة والبلاغة، تاريخ النشر: 1362هـ ق).

23. عبوديت، عبد الرسول «هل لدينا فلسفة إسلامية» (معرفت فلسفى، رقم 1، 1382 ش).

24. الفخر الرازي، فخر الدين محمد بن عمر «اساس التقديس» (بيروت: منشورات، انوار الصباح).

25. الفخر الرازي، محمد بن عمر «المحصّل» (القاهرة: منشورات: مكتبة دار التراث، 1411 ق، ط1).

26. الفراهيدي، الخليل بن أحمد «العين» تحقيق: مهدي

المخزومــي، إبراهيــم الســامرائي (النــاشر: دار ومكتبــة الهــلال).

27. الكلينــي، محمــد بــن يعقــوب "اصــول الــكافي" تحقيــق: غفــاري عــلى اكــبر و آخونــدي، محمــد، (طهــران: النــاشر: دار الكتــب الإســلامية، 1407 ق، ط4).

28. كــمال مصطفــى «تحقيــق كتــاب الحــور العــين» (القاهــرة: النــاشر: مكتبــة الخانجــي، 1948).

29. مائيــة العقــل، نقــلاً عــن مركــز ســلف للبحــوث والدراســات «الدليــل العقــلي بــين الافــراط والتفريــط» اعــداد اللجنــة العلميــة.

30. المجلــسي، محمــد باقــر «بحــار الأنــوار» (بــيروت: مؤسســة الوفــاء، 1403 هــ - 1983 م).

31. محمــد أمــان بــن عــلي «العقــل والنقــل عنــد ابــن رشــد» (المدينــة المنــورة: نــاشر: مركــز شــئون الدعــوة، 1404، ط3).

32. محمــد جعفــري، «العقــل والديــن في تصــورات المســتنيرين الدينيــين المعاصريــن» (بــيروت: مركــز الحضــارة، 2010، ط1).

33. محمــد عــلي ايــاري «الوحــي الظاهــر والمفهــوم» (بــيروت: مركــز البحــوث المعــاصرة، نصــوص معــاصرة، 2015م).

34. محمــد عــلي ايــاري «أهميــة العقــل في المصــادر الإســلامية» (موقــع المرجــع الالكــتروني، قســم: القــرآن الكريــم وعلومــه).

35. محمــد مهــدي النراقــي «جامــع الســعادات» تحقيــق: محمــد كلانــتر، (تقديــم: محمــد رضــا المظفــر، ط4).



36. مذكـور، إبراهيـم «في الفلسـفة الإسـلامية منهـج وتطبيقـه» (القاهـرة: دار المعـارف ـ مـصر ط 2، 1968 م).

37. المصطفـوي، حسـن «التحقيـق في كلـمات القـران» (طهران: نـاشر: وزارة الثقافـة و الارشـاد الاسـلامي، 1368 ش، ط1).

38. المفيـد، محمـد بـن النعـمان «أوائـل المقـالات» (بـيروت: منشــورات: دار المفيــد للطباعــة والنــشر والتوزيــع، ص. ب 25 / 304).

39. الموسـوعة الفقهيـة، ، مادة (ديـن) ،وزارة الأوقاف والشـؤون الاسـلامية في الكويت.

40. موقـع ويـكي الشـيعة، مركـز نـون للتأليـف والترجمـة «مدخل إلى علـم الـكلام» مركـز نـون للتأليـف والترجمـة، (بـيروت: جمعيـة المعـارف الإسـلامية الثقافيـة، 1431 هـ/ 2010 م).

41. نــاصر بــن عبــد الكريــم العقــل «شرح العقيــدة التدمريــة» دروس صوتيــة قــام بتفريغهــا موقــع الشــبكة الإســلامية http://www. islamweb.net [الكتـاب مرقـم آليـا، ورقـم الجـزء هـو رقـم الدرس - 30 درسـا

42. الهــمام الحنفــي، محمــد بــن عبــد الواحــد «شرح فتــح القديــر» (بــيروت: النــاشر: دار الكتــب العلميــة، 1424 - 2003، ط1).



ظاهرة الوحي "قراءة تحليلية مقارنة في ضوء الآراء الكلامية"

د. حاتم الجياشي *

* دكتوراة فلسفة / العراق



الملخّص

اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن نقسمها -بعد المقدمة-على سبعة محاور:

فأمّا المحور الأول: فتكفل بتبيين المفاهيم التصورية لهذه الدراسة، من حيث إيضاح مفهوم الوحي لغة واصطلاحاً، والوحي في الاستعمال القرآني وفي المعنى الشرعي أيضاً.

وأما المحور الثاني: فأخذ على عاتقه تبيين أدلة إمكانية وقوع الوحي، وهنا اقتضت الأدلة وقوع الوحي خارجاً، لما تبين معنا في طيات البحث.

وأما المحور الثالث: فتبنّى إيراد الأدلة على الحاجة للوحي، وتبين لدينا أن الحاجة للوحي قائمة وثابتة بالدليل العقلي والنقلي، وسوف يقف القارئ الكريم على ذلك في مطالعته لهذه الدراسة.

وأما المحور الرابع: فمتكفل بتبيين حقيقة الوحي في الفكر الإسلامي، وبيّنّا فيه أقوال العلماء في دراسة هذه الظاهرة وأسباب اختلافهم فيها.

وأمّا المحور الخامس: فأوضحنا فيه تحليل هذه الظاهرة ودراستها من زاوية المقارنة بين التفاسير الكلامية، ومعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف وأسباب ذلك.

وأما المحور السادس: فتناولنا فيه حقيقة الوحي من زاوية الحداثويين الإسلاميين، وأوضحنا ما ذهبوا إليه من إثارات وشبهات حول ظاهرة الوحي.

وعقدنا المحور السابع: لنقد الرؤية الحداثوية لظاهرة الوحي، فأوضحنا وَهْن الرؤية التي تبناها هؤلاء، وضعف الأدلة التي ساقوها لما ذهبوا إليه في رؤيتهم حول هذه الظاهرة.

ثم ختمت هذه الدراسة بأهم ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات حولها.

الكلمات المفتاحية

﴿التفاسير الكلامية ، الحداثويين، محمد أركون، الوحي الإلهي، الوحي﴾

Study of the phenomenon of oracle reading in the term of the verbal opinions Comparative analysis

Dr.HATEM KAREEM ABDUALHUSEIN

Abstract

This study its nature required to divide it into five categories:
First category: ensure to explain the figurative phenomenon to this study through explaining the phenomenon of oracle terminologically and linguistically, so the oracle in the qur'anic used, and the legitimate
The second category: has taken it upon itself to explain the evidence of oracle happening out, for what was explained to us during this study.
The third category: the evidence shows the need for oracle, and shows for us the need for oracle is still there straight, and steady by mentality, and transmission evidence and this will the reader getting it during his reading this study.
The fourth category: has taken it upon itself to explain the reality of oracle in the Islamic religion, and here we explained the scientific sayings, in the study of this phenomenon, and its reasons for disagreement.
Fifth category: we explained the analysis of this phenomenon and studied it by making a comparison between the verbal explanations.
Sixth category: we addressed the reality of oracle from the opinion of the Islamic modernists; we explained what they have gone from implications, and suspicion about the phenomenon of oracle.
The seventh category: is that we appreciate the modernist view of the phenomenon of the oracle, we explained the weakness of the view adopted by those and the weakness of the evidence that they have given when they went in their view about this phenomenon.

Then this study concluded with the most important results and suggestions.

Keywords: explanations, modernists, Mohammed Arkoun, oracle verbal, oracle.

المقدمة:

شكلت ظاهرة الوحي في الأديان السماوية المنزَّلة من عند الله -المرتكز الأساس، وتعد المكون الصلب لجوهرها وروحها، فالمعنى الأصلي لكونها أدياناً إلهية أن الله هو الذي أنزلها وأوحاها إلى أشخاص من البشر قد اجتباهم وخصهم بإبلاغ رسالته إلى بني جنسهم، وأن البشر ليس لهم تدخّل وأثر في صياغة ما أمرهم الله بإيصاله إلّا في التلقي والعمل فقط، وتقوم حقيقة الوحي على أنه إعلام وإخبار من الله تعالى بما يريد من عباده العمل به والأخذ بقوانينه. وهذا يدل على أن ظاهرة الوحي مكونة من أمور أساسية: المرسِل، وهو الله تعالى؛ ومستقبل الرسالة، وهو النبي؛ ومضمون الرسالة، وهو الدين المنزَّل بشرائعه وأحكامه المختلفة.

فمصدر الوحي ومنبعه الوحيد ومنطلقة وابتداؤه من الله تعالى، لا من أحد سواه؛ ولهذا ارتأينا في هذه الدراسة أن نسبر غور ظاهرة الوحي في التفاسير الكلامية؛ لما لهذا البحث من أهمية عظيمة في الساحة العقدية، فهي الركن الذي تُبتنى عليه مباحث أصول الدين؛ لأن الإيمان بالوحي هو إيمان بالقرآن مع انحصاره به، فالباحث بجهده حاول الكشف عن أهم المباحث التي توضح ما احتوى عليه العنوان؛ ليرفع بذلك إشكالية عدم انطباق المعنون على ما هو موجود في العنوان حول ظاهرة الوحي الإلهي، آملاً من الله تعالى التوفيق والسداد لبلوغ المبتغى والمأمول، وأنا جئت مكملاً لا مدعياً الكمال في ذلك؛ لأن الكمال له وحده سبحانه.

وأخيراً أرجو أن أكون قد وفقت في الوقوف على ما يحيط بهذه الدراسة من مطالب، وقبل الوقوف على جوهر البحث وكنهه، لا بد من تبيين المفاهيم التصورية لهذه الدراسة:

الوحي في اللغة: قال أهل اللغة إن الوحي هو: الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك. يقال: وحيت إليه الكلام وأوحيت. ووحي وحياً، وأوحى أيضاً، أي: كتب، ....، وهو أن تكلمه بكلام تخفيه[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً**﴾ [النساء:164]، أي أوحى إليه على سبيل الكلام، وقالوا أيضاً إن أصل الوحي: الإشارة السّريعة، ولتضمُّن السّرعة قيل: أمر وَحْيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرّمز والتّعريض، وقد يكون بصوت مجرّد عن التّركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة[2]، وهذا معناه أن الوحي يقصد منه الكلام في بعض الأحيان كقول أبي ذويب:

فقالَ لها وقد أوحَتْ إليهِ *** ألا لِلّـهِ أُمُّكَ لا تَعيفُ

ومن خلال هذا الذي ذكرناه يتضح لنا أن مفهوم الوحي مكون من أمرين (الإعلام والخفاء)، وعليه فكل الموارد التي استعمل فيها القرآن لفظ الوحي كانت من باب إستعمال اللفظ في مصاديقه المختلفة؛ وذلك لوجود هذه الجهة المشتركة أي الإعلام والخفاء بين هذه المصاديق المختلفة، وهذا ما أشار إليه العلامة المصطفوي في معنى (وحي) بـ«أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو إلقاء أمر في باطن غيره، سواء كان الإلقاء بالتكوين أو بإيراد في القلب، وسواء كان الأمر علماً أو إيماناً أو نوراً أو وسوسة أو غيرها، وسواء كان إنساناً أو ملكاً أو غيرهما، وسواء كان

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص379.

[2] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص858-859.



بواسطة أو بغير واسطة، ويفيد العلم واليقين، ...، وأكثر استعماله في المعنويّات، وهو مطلق وأعمّ»[1].

بعبارة أخرى: إن الوحي في اللغة له خمسة أنواع من المعاني:

1 - الإلهام الفطري للإنسان، ودليله قوله تعالى:﴿ **وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾[القصص:7].

2 - الإلهام الغريزي للحيوان، ودليله قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾ [النحل:68].

3 - الإشارة السريعة على سبيل الرمز والإيحاء، ودليله قوله تعالى:﴿**فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾[مريم: 11].

4 - وسوسة الشيطان وتزيينه الشر في نفس الإنسان، ودليله قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**﴾ [الأنعام:121]، وقوله تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ**﴾ [الأنعام:112].

5 - ما يلقيه الله إلى ملائكته من أمره ليفعلوه، ودليله قوله تعالى: ﴿**إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ۚ سَأُلْقِي فِي**

[1] المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج6، ص64-67.

قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال:12].

الوحي في الاصطلاح: «إعلام الله لأحد أنبيائه بحكم شرعي أو نحوه. وقيل: عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قِبَل الله تعالى بواسطة أو بغير واسطة، والأوّل بصوت يسمعه أو بدون صوت»[1]، وعرفه السيد العلامة الطباطبائي بالإدراك الغيبي في تفسيره الميزان، فقال: «وهذا الإدراك والتلقي من الغيب هو المسمى في لسان القرآن بالوحي»[2].

وعرفه السيد الشهيد الصدر قائلاً «الوحي عبارة عن فكرة يدركها الإنسان، مصحوبة بالشعور الواضح، بأنها ملقاة من طرف أعلى منفصل عن الذات الإنسانية، وشعور آخر واضح بالطريقة التي تم فيها الإلقاء، مع وجود عنصر الغيب والخفاء في هذه العملية، ولذا تسمى بالوحي»[3]، وهو التعريف الأرجح عند الباحث.

الوحي في العرف القرآني:

إن للقرآن الكريم أثراً كبيراً في إثراء اللغة العربية بتوسيع وابتكار معانٍ ومفاهيم جديدة لم تكن مستعملة في اللغة العربية من قبل، والوحي من الألفاظ التي استعملها القرآن الكريم فبين له أبعاداً جديدة إضافة إلى ما أوضحه من معانٍ كانت متداولة في اللغة، فكانت لهذه الإضافة أبعاد روحية سمت باللّغة العربية إلى معانٍ شريفة راقية في

[1] محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص26.

[2] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج14، ص305.

[3] الحكيم، علوم القرآن، ص25.

التعبير.

فقد استوعب القرآن الكريم جميع التصريفات اللغوية لمادة الوحي، وعبر عن أغلبها بمعانيها المتداولة، وصبّها جميعاً في قوالب جديدة ترابطت فيها المعاني المتعددة، أو انفصلت بعضها عن بعض، وقد ورد ذلك في آيات متعددة ستكون مداراً للبحث فيما سيأتي مطالب، إذن فلما كان الإلقاء إلى النبي ﷺ بواسطة جبريل عليه السلام وبسماع الكلام أو إلقاء في الروع أو رؤيا بالمنام فكل هذا مما خفي على غيره، لذا فقد عبّر سبحانه عن ذلك بالوحي[1]، وهي معانٍ لم يكن بعضها معروفاً في العربية.

ويُرجع ابن الأنباري سبب التسمية بالوحي -فيما كان إلى النبي ﷺ- إلى أن الملك أسرَّه عن الخلق، وخص به النبي المبعوث إليه[2]، ويقال للكلمة الإلهيّة التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه: وحيٌ، ليكون شاملاً لأشكال متعددة عبرت عنها الآية في قوله تعالى: ﴿**وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ**﴾ [الشورى: ٥١] للإحاطة بها، إذ تبيّن أنواع التكليم الإلهي للبشر.

ثمّ إنّ القرآن الكريم استخدم ألفاظاً أخرى للتعبير عن المعنى نفسه في الوحي والكلام الإلهي، سواء تضمن ذلك معنى المتقدم-الإعلام والخفاء-أو إشارة إليه من طرف خفي، فقد قال تعالى في الوحي:﴿ **إِنَّا أَوْحَيْنا إِلَيْكَ كَما أَوْحَيْنا إِلى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ..**﴾ [النساء: ١٦٣]. وقال في الإلهام: ﴿**وَنَفْسٍ وَما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها**﴾ [الشمس: ٧ ـ ٨]. وقال في الإنباء: ﴿**قالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ**﴾ [التحريم ٣]. وعبّر عن

[1] مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، ص227.

[2] الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج20، ص76.

ذلك أيضاً بالقصّ قال تعالى: ﴿يَقُصُّ الْحَقَّ﴾ [الأنعام: ٥٧]. وأشار إليه أيضاً بالتكليم، قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسى تَكْلِيماً﴾ [النساء: ١٦٤]. وعبر عنه كذلك بـ(القول)، قال تعالى: ﴿فَقُلْنا يا آدَمُ إِنَّ هذا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ﴾ [طه: ١١٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩].

وبياناً لمعنى التّسخير والإلهام الغريزي أو الفطرة؛ استعمل لفظ الوحي، فقال تعالى: ﴿وَأَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]، وقال: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحى لَها﴾ [الزلزلة: ٤ ـ ٥].

وضمّن معنى الوسوسة والتغرير في لفظ الوحي، فقال تعالى: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً﴾ [الأنعام: ١١٢].

ومن هنا يظهر أن الاستعمالات اللغوية للوحي اتسعت بما أضافه القرآن الكريم عليها من معانٍ جديدة، فصار الوحي يتناول:

١ ـ الإلهام الفطري للإنسان كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى﴾ [القصص: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوارِيِّينَ﴾ [المائدة: ١١١].

٢ ـ الإلهام الغريزي: (التّسخير) أو التقدير أو النطق -لمن جعله حياً بالنسبة للسماء والأرض-.

٣ ـ الإلهام الإلهي للأنبياء، فهو خاص بإبلاغهم تعاليم السماء.

وبعودتنا إلى مادة الوحي لاستقصاء استعمالها في القرآن الكريم فيما يختص بأنواع وأشكال الوحي التي عبرت عنها آية الشورى: ﴿وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ



بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]؛ نجد أن القرآن الكريم يستعمل الاسم المصدري (وحي – وحياً) في الدلالة غالبا على النوع الأول من الوحي الوارد في الآية ، كما يستعمله أحياناً في تنزيل القرآن على النبي ﷺ، كما في قوله تعالى: **﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾** [طه: ١١٤] وهو النوع الثالث من الوحي في الآية.

فاستعمال اسم الوحي مقتصر في القرآن على ما كان إلهاماً وقذفاً في النفس، أو ما كان بواسطة الملك. وهو أيضاً حين استخدم المصدر لم يذكر (الإيحاء) الذي هو مصدر الفعل (أوحى)، وإنما استخدم المصدر (وَحْي) وهو من الفعل (وحي). قال تعالى: **﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى﴾** [النجم: ٤]. علماً أن كلمة الوحي استعملت في القرآن الكريم ست مرات فقط، وكانت جميعها في سور مكية.

وهذا ما لاحظه الفخر الرازي، أن القرآن حين يستخدم الصيغة الفعلية، لا يذكر صيغة (وَحِيَ) ومصدرها (وَحْي) بل يستخدم صيغة (أوحى) ومصدرها (إيحاء).

إذن: كان للقرآن الكريم دور بارز في إثراء لفظ الوحي، والسمو به إلى معانٍ جديدة لم تكن اللغة -والبيئة العربية وما يحيطها من اتجاهات فكرية ودينية- قد عرفتها بالمعنى الذي جاء بها القرآن الكريم وضمّنها في هذا اللفظ، فالقرآن الكريم أضفى على لفظ الوحي فجعله شاملاً لمعانٍ ومفاهيم بعيدة الخفاء شديدة العمق.

الوحي بالمعنى الشرعي على أربعة مستويات:

1 – مكالمة الرب لعبده بغير واسطة، كما قال سبحانه: **﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ...﴾** [الأعراف: 143]، وقد كلم الله تعالى نبيه

محمدًا ﷺ بغير واسطة حين عرج به إلى السماء.

2 – ما يكون إلهاماً يقذفه الله في قلب نبي على وجه من العلم الضروري، لا يجد فيه شكّاً ولا يستطيع له دفعاً. مثل قول النبي ﷺ: «إن روح القدس نفث في رُوعي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها وأجلها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب»[1].

3 – رؤيا المنام للأنبياء، وهي من الوحي كما في قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام ﴿**فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾ [الصافات:102]، وكما في قول عائشة رضي الله عنها: «أول ما بُدئ به رسول الله: الرؤيا الصالحة، وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح»[2].

4 – ما يكون بوساطة جبريل عليه السلام-وهو أفضل الملائكة الذين خلقهم لعبادته وتنفيذ أوامره لا يعصون ما أمرهم-بأمر الله كما في قوله ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾ [سورة الشعراء:192-194].

استحوذ تعريف اللغويين على اهتمام الباحثين في علوم القرآن، حيث إنّ نظرهم في تعريف الوحي اصطلاحاً كان مبنياً على ما ذكره اللغويون من معنى للوحي، ولكن مع إضافة قيد جديد يحدد لنا النسبة وأنها من الله تعالى، نرى أن بعضهم قد عقد البحث حول الوحي الإلهي واكتفى بما ذكره اللغويون من تعريف للوحي، والبعض الآخر قد ذكر

[1] الصدوق، التوحيد، ص255.

[2] البخاري، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج1، ص31.



تعريفاً للوحي بحسب مفهوم الشرع ضمنه الإعلام الخفي، ومن هنا فلا بأس في الإشارة إلى بعض هذه التعاريف التي ذكرها كِلا الفريقين السنة والشيعة.

فقد ذكر بعض الباحثين من أهل السنة تعريفاً للوحي، فقال: إن الوحي في مفهوم الشرع هو «إعلام الله أنبياءه ورسله بما يريد أن يبلغه إليهم من شرع أو كتاب بواسطة أو بدون واسطة»[1]، وعرّفه آخر بقوله: «إعلام الله تعالى أنبياءه الشيء، إما بكتاب أو برسالة ملك أو منام أو إلهام»[2].

وأما في مدرسة أهل البيت ﷺ، فقد عرفه السيد العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان بالإدراك الغيبي -وقد ذكرناه سابقاً-، وعبّر عنه في مكان آخر بقوله: «ومن هنا يظهر أن هذا الشعور من غير سنخ الشعور الفكري، بمعنى أن ما يجده الإنسان من النتائج الفكرية من طريق مقدماتها العقلية غير ما يجده من طريق الشعور النبوي، والطريق غير الطريق».

فعبر السيد العلامة عن الوحي بالشعور، وأن طريقته هي طريقة الإلقاء من الغير بخلاف الطريق الفكري العادي، فإن طريقه هو الجهد الشخصي، ولعل هذا هو نفس ما ذكره السيد محمد باقر الحكيم في كتابه علوم القرآن عندما قال: «الوحي عبارة عن فكرة يدركها الإنسان، مصحوبة بالشعور الواضح بأنها ملقاة من طرف أعلى منفصل عن الذات الإنسانية، وشعور آخر واضح بالطريقة التي تم فيها الإلقاء، مع وجود عنصر الغيب والخفاء في هذه العملية، ولذا تسمى بالوحي».

---

[1] القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج1، ص46.

[2] القسطلاني، مصدر سابق.

ومـن الواضـح أن السـيد الشـهيد الصـدر هنـا فـسر الوحـي الإلهـي بأنـه إعـلام خفـي مـن اللـه تعالـى، وهـذا هـو الموجـود في روايـات أهـل البيـت (عليهم السلام)، ولكـن مـع توسـعة في مفهـوم الـكلام، بمعنـى أن كلام اللـه لا يختـص بالخطـاب واللفـظ، بـل يشـتمل ويصـدق عـلى الإلهـام وغيـره. «فعـن النبـي صلى الله عليه وآله: أنـه سـأل جبرائيـل عليه السلام مِـن أيـن تأخـذ الوحـي؟ فقـال: آخـذه مـن إسرافيـل عليه السلام، فقـال: ومـن أيـن يأخـذه إسرافيـل؟ قـال: يأخـذه مـن ملـك فوقـه مـن الروحانيـين، قـال: فمـن أيـن يأخـذه ذلـك الملـك؟ قـال: يُقـذف في قلبـه قذفـاً، فهـذا وحـي، وهـو كلام اللـه عـز وجـل، وكلام اللـه ليـس بنحـو واحـد، منـه مـا كلـم اللـه بـه الرسـل، ومنـه مـا قذفـه في قلوبهـم، ومنـه رؤيـا يريهـا الرسـل، ومنـه وحـي وتنزيـل يُتـلى ويُقـرأ، فهـو كلام اللـه، فاكتـفِ بمـا وصفـتُ لـك مـن كلام اللـه، فـإن معنـى كلام اللـه ليـس بنحـو واحـد، فـإن منـه مـا يبلّـغ بـه رسـلُ السـماء رسـلَ الأرض»، ومـن خـلال مـا ذكرنـاه مـن تعاريـف يتضـح لنـا عـدة أمـور:

أولاً-إن للوحـي عـدة أطـراف، هـي المعـبرَّ عنهـا بأبعـاد الوحـي، وهـي عبـارة عـن:

1-الموحي -بالكسر-، وهو الله سبحانه وتعالى.

٢- والموحى إليهم، وهم الأنبياء والرسل.

٣- والموحى به، وهو الشرع أو الكتاب.

4-والوسيلة التي يتم عن طريقها الإيحاء.

فالوحـي هـو عبـارة عـن العمليـة المشـتملة عـلى هـذه الأطـراف الأربعـة كلهـا، كـما أشـار السـيد الحكيـم في كلامـه الـذي نقلنـاه سـابقاً، ولكـن نحـن نطلـق لفـظ الوحـي عـلى خصـوص الموحـى بـه مـن بـاب إطـلاق اللفـظ

علـى الـلازم وإرادة الملـزوم؛ لأن لازم الوحـي أن يكـون هنـاك موحـى بـه، فنحـن أطلقنـا الوحـي عـلى الـلازم -وهـو الموحـى بـه- وأردنـا الملـزوم، أي: نفـس علميـة الوحـي، وهـذا الإطـلاق موجـود في كلام العـرب كثـيراً.

ثانيا-إن مفهوم الوحي في نظر المسلمين مكون من أمرين أساسيين:

1-الإعـلام الـذي هـو نقطـة أساسـية وجوهريـة في بيـان حقيقـة الوحـي الإسـلامي، وذلـك لأنـه مـن خـلال أخـذ قيـد الإعـلام في حقيقـة الوحـي.

2-الخفـاء؛ وذلـك لأن هـذا الوحـي مـن اللـه تعـالى لأنبيائـه ورسـله يكـون خفيـاً عـلى غيرهـم، وبعضهـم قـد أضـاف قيـد السرعـة كـما أشرنـا سـابقة.

ثالثـاً-إن الوحـي بمفهومـه العام يشـمل غـير القـرآن، كالأحاديث القدسـية التـي كان النبـي ﷺ ينسـبها مبـاشرة إلى اللـه عـز وجـل، أو النبويـة إذا كانـت مرتبطـة بالتشريعـات، أو كالروايـات والأحاديـث التـي جـاءت لبيـان بعـض الأمـور العقائديـة أو لبيـان حكـم شرعـي أو لتفصيـل مجمـل أو إيضـاح عـام، حيـث إنـه قـد ورد في بعـض الروايـات مـن كلا الفريقـين -بشـكل واضـح وصريـح- أن جبرائيـل كان ينـزل ويعلّـم النبـي ﷺ بعـض الأحـكام والأمـور التـي هـي ليسـت قرآنـاً.

فمـن أحاديـث السـنة مـا ذكـره الهيثمـي في مجمـع الزوائـد، أن النبـي قـال: «إن روح القـدس نفـث في روعـي أن نفسـاً لـن تخـرج مـن الدنيـا حتـى تسـتكمل أجلهـا وتسـتوعب رزقهـا»[1]، وعـلى هـذا الأسـاس فـإن الكثـير مـن الروايـات تـصرح لنـا بـأن الوحـي ليـس مختصـاً بالقـرآن وإنمـا هـو شـامل لغـيره، هـذا إذا نظرنـا إلى هـذه المسـألة مـن وجهـة نظـر خاصـة، أي مـن

[1] الهيثمي، مجمع الزوائد، ج4، ص72.

ناحيـة الروايـات الخاصـة التـي صرحـت بذلـك.

المصطلحات ذات الصلة بالبحث:

التلقـي: مـن الصيـغ التـي يعـبر بهـا القـرآن الكريـم عـن الوحـي بـلا واسـطة، وقيـل إن (تلقّـى) أصلـه (أخـذ). وقيـل أصلـه: التفعُّـل مـن اللقـاء كـما يتلقّـى الرجـلُ الرجـلَ، يسـتقبله عنـد قدومـه مـن غيبـة وسـفر، فقولـه تعـالى: ﴿فتَلَقَّـى﴾ أي: كأنـه اسـتقبله فتلقـاه بالقبـول حـين أوحـي إليـه، وهـذه الصيغـة لم تنسـب إلاّ إلى آدم عليه السلام، وهـو أول مـن تلقّـى الـكلام عنـه تعـالى بمعنـى العلـم والمعرفـة في الوحـي مـن البـشر، فهـو أول مـن كلّمـه وتبـادل معـه الخطـاب، فيثبـت أنـه أول نبـي. قـال تعـالى: ﴿فَتَلَقَّـى آدَمُ مِـنْ رَبِّـهِ كَلِـماتٍ فَتـابَ عَلَيْـهِ إِنَّـهُ هُـوَ التَّـوَّابُ الرَّحِيـمُ﴾ [البقـرة: ٣٧][1].

المنـاداة: وردت هـذه اللفظـة في القـرآن الكريـم بصيغـة فعـل النـداء تعبـيراً عـن الحـال مـع النبـي، كـما في قولـه تعـالى:﴿ **وَنادَيْنـاهُ أَنْ يـا إِبْراهِيـمُ قَـدْ صَدَّقْـتَ الرُّؤْيـا...**﴾ [الصافـات: ١٠٤]، فهـذا النـداء لم يكـن ضمـن الرؤيـا نفسـها، بـل حـدث بالإلقـاء الخفـي إليـه صلى الله عليه وآله بدليـل أنـه كان إخبـاراً لـه صلى الله عليه وآله بأنـه قـد صـدّق الرؤيـا، وكقولـه تعـالى: ﴿**وَإِذْ نـادى رَبُّـكَ مُـوسى أَنِ ائْـتِ الْقَـوْمَ الظّالِمِـينَ**﴾ [الشـعراء: ١٠].

الرؤيـا في المنـام: ورد ذكـر الرؤيـا في القـرآن، وأنهـا اسـتُخدمت طريقـة للوحـي النبـوي إلى عـدة أنبيـاء، منهـم:

إبراهيـم عليه السلام: قـال تعالى: ﴿**فَلَـمَّا بَلَـغَ مَعَـهُ السَّـعْيَ قـالَ يـا بُنَـيَّ إِنيِّ أَرى في الْمَنـامِ أَنيِّ أَذْبَحُـكَ فَانْظُـرْ مـا ذا تَـرى قـالَ يـا أَبَـتِ افْعَـلْ مـا تُؤْمَـرُ سَـتَجِدُني إِنْ شـاءَ اللـهُ مِـنَ الصّابِرِينَ**﴾ [الصافـات: ١٠٢].

[1] الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج1، ص175.

العهـد: جـاءت الآيـات بكـون هـذا العهـد مـن اللـه مـع عـدة أنبيـاء، وذلـك كقولـه تعـالى: ﴿**وَلَقَـدْ عَهِدْنـا إِلى آدَمَ مِـنْ قَبْـلُ فَنَـسِيَ وَلَـمْ نَجِـدْ لَـهُ عَزْمـاً**﴾ [طـه: ١١٥]. قـال ابـن عبـاس: معنـاه: أمرنـاه وأوحينـا إليـه ألاّ يقـرب الشـجرة ولا يـأكل منهـا؛ فـترك الأمـر[1]. وكقولـه تعـالى: ﴿**وَعَهِدْنـا إِلى إِبْراهِيمَ وَإِسْـماعِيلَ أَنْ طَهِّـرا بَيْتِـيَ لِلطَّائِفِـينَ وَالْعاكِفِـينَ وَالرُّكَّـعِ السُّـجُودِ**﴾ [البقـرة: ١٢٥]. وقـد فـسّر الفخـر الـرازي (العهـد) هنـا: بـالأسر أيضـاً فعهدنـا إليهـما معنـاه: ألزمناهـما وأمرناهـما أمـراً وثقنـا عليهـما فيـه[2].

التفهيـم: والفهـم: هيئـة في الإنسـان بهـا يتحقّـق معـاني مـا يحسـن، وأفهمتـه: إذا قلـت لـه حتـى تصـوّره. ولم يـرد ذكـر التفهيـم بوصفـه مـن أشـكال الوحـي للأنبيـاء عليهم السلام إلاّ إلى سـليمان عليه السلام، وذلـك في قضيـة الحـرث، قـال تعـالى: ﴿**وَداوُدَ وَسُـلَيْمانَ إِذْ يَحْكُـمانِ فِي الْحَـرْثِ إِذْ نَفَشَـتْ فِيـهِ غَنَـمُ الْقَـوْمِ وَكُنَّـا لِحُكْمِهِـمْ شـاهِدِينَ فَفَهَّمْناهـا سُـلَيْمانَ وَكُلًّا آتَيْنـا حُكْـماً وَعِلْـماً.**﴾ [الأنبيـاء: ٧٨-٧٩].

أدلة الحاجة إلى الوحي في الفكر الإسلامي:

بإمكاننــا أن نثبــت حاجــة البــشر إلى الوحــي مــن خــلال عــدة طــرق، منهــا:

١-الدليل العقلي

العقـل هـو طريـق عـام وليـس مختصـاً بالديانـة الإسـلامية فحسـب، بـل شـامل حتـى للديانـات السـماوية الأخـرى، كاليهوديـة والنصرانيـة المؤمنـة بأصـل فكـرة الوحـي، وتوضيـح هـذا الطريـق يبتنـي عـلى بيـان مقدمتـين:

---

[1] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج16، ص320.

[2] الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج4، ص36.

الأولى: الهدف من خلق الإنسان.

يشكّل الإنسان جزءاً من منظومة هذا الكون والوجود الذي خلقه الله تعالى، فهو كغيره من الموجودات يوجد له هدف هو الوصول إلى كماله النهائي، وهذا الهدف يرجع إلى ذات الإنسان لا إلى الله تعالى كما هو واضح؛ لأن أي عمل (كالخلق) مثلاً يصدر من موجود مريد شاعر حكيم عالم...، عندما يصدر منه فإنّه لا يخلو من واحد من أهدافٍ وغاياتٍ ثلاثة لا رابع لها -على سبيل الحصر العقلي-:

أ-إما لجلب المنفعة وتحقيقها لذاته، أي لذات الفاعل والخالق.

ب- وإما لجلب المنفعة له وللآخرين.

ج-وإما لجلب المنفعة للآخرين فقط.

الثانية: محدودية الإنسان عن إدراك جميع الوسائط.

صحيح أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، يشهد بذلك الواقع وبعض الآيات الشريفة، كقوله تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [التين: 4]، من حيث الخلقة في البدن، وتميزه بالعقل والنطق والتمييز والاختيار والتدبر، فهو مدرك للأشياء بالوسائل الحسية والعقلية، كالحواس الظاهرة التي يدرك من خلالها الأشياء المادية، والعقل الذي يدرك من خلاله معاني تلك الأشياء المادية وغيرها، كإدراكه لله سبحانه وتعالى الذي هو ليس مادياً، تعالى الله عن ذلك عُلوّاً كبيراً؛ ولكن مع ذلك يبقى قاصراً عن إدراك جميع الوسائط التي تقع في طريق سلوكه إلى هدفه وتكامله النهائي، وكذا العقبات والعراقيل والانحرافات والمزالق التي تعيق وتمنع من هذا الوصول.



ومـن المعلـوم أن الإنسـان لا يصـل بنفسـه إلى هدفـه النهـائي إلاّ إذ كان عالمـاً بجميـع الوسـائط المؤديـة إلى هـذا الهـدف، وبالعراقيـل المانعـة مـن الوصـول إليـه -بخـلاف بعـض الحيوانـات فإنهـا تصـل إلى هدفهـا مـن خـلال مـا أودعـه اللـه فيهـا مـن أمـور غريزيـة-، وبمـا أنـه قـاصر عـن هـذا الإدراك فيتعـين عـلى الخالـق الحكيـم -بمقتـضى حكمتـه الإلهيـة- أن يوفـر للبـشر الوسـائل والمسـتلزمات الضروريـة التـي يحتاجونهـا، ويدلهـم عـلى طريـق الوصـول، ولا طريـق لذلـك إلاّ الوحـي[1].

٢-الدليل القرآني

حـاول بعـض العلـماء الباحثـين -كالسـيد العلامـة الطباطبـائي- الاسـتفادة مـن بعـض الآيـات القرآنيـة الدالـة عـلى حاجـة البـشر إلى الوحـي وبعـث الأنبيـاء كقولـه تعـالى: ﴿كَانَ النَّـاسُ أُمَّـةً وَاحِـدَةً فَبَعَـثَ اللَّـهُ النَّبِيِّـينَ مُبَشِّرِيـنَ وَمُنْذِرِيـنَ وَأَنْـزَلَ مَعَهُـمُ الْكِتَـابَ بِالْحَـقِّ لِيَحْكُـمَ بَـيْنَ النَّـاسِ فِيـمَا اخْتَلَفُـوا فِيـهِ وَمَـا اخْتَلَـفَ فِيـهِ إِلَّا الَّذِيـنَ أُوتُـوهُ مِـنْ بَعْـدِ مَـا جَاءَتْهُـمُ الْبَيِّنَـاتُ بَغْيًـا بَيْنَهُـمْ فَهَـدَى اللَّـهُ الَّذِيـنَ آمَنُـوا لِـمَا اخْتَلَفُـوا فِيـهِ مِـنَ الْحَـقِّ بِإِذْنِـهِ وَاللَّـهُ يَهْـدِي مَـنْ يَشَـاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْـتَقِيمٍ﴾ [البقـرة: 213]؛ لبيـان أن الإنسـان كـما هـو مفطـور عـلى الحيـاة المدنيـة والاجتماعيـة مـع بقيـة أفـراد نوعـه بالطبـع، كذلـك هـو مفطـور عـلى الاختـلاف معهـم، ولا مانـع مـن وجـود أمريـن فطريّـين متنافرين مـا دام يوجـد أمـر ثالـث حاكـم عليهـما معـاً، وهـذا الاختـلاف والتنـازع عـلى نوعـين؛ أحدهـما: في أمـور الدنيـا وهـو المرفـوع بالوحـي وببعـث النبيـين، والثـاني: في أمـور الديـن الـذي حصـل نتيجـة بغـي حملـة الكتـاب والعلـماء، إذن فالسـبب في بعـث الأنبيـاء وإنـزال الوحـي هـو وقـوع الاختـلاف، فلأجـل رفـع هـذا الاختـلاف بعـث اللـه النبيّـين وأنـزل الوحـي.

[1] اللقاني، القول السديد شرح جوهرة التوحيد، ص170.

يقول السيد العلامة الطباطبائي: وهذا الاختلاف كما عرفت ضروري الوقوع بين أفراد المجتمعين من الإنسان؛ لاختلاف الخلقة باختلاف المواد، وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانية الواحدة، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه، واختلاف المواد يؤدي إلى اختلاف الإحساسات والإدراكات والأحوال في عين أنها متحدة بنحو، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأفعال، وهو المؤدي إلى اختلال نظام الاجتماع.

ثم قال: وظهور هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع، وهو جعل قوانين كلية يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف ونيل كل ذي حق حقه وتحميلها الناس)، فسبب التشريع ونزول الوحي هو حل ورفع هذا الاختلاف لأجل التوصل إلى العدل الاجتماعي، فحاجة البشر إلى الوحي تبتني على جملة من المقدمات التي ذكرها السيد العلامة في بحثه حول الآية السابقة.

أ-إن الإنسان اجتماعي بالطبع، فهو بحاجة إلى غيره، وغيره كذلك بالنسبة إليه، فكل واحد له دوره في بناء الحياة الاجتماعية؛ لأنه لا يستطيع كل فرد لوحده أن يقوم بجميع الأعمال والأفعال التي يحتاجها، ومن المعلوم أنه كلما ازدادت الطلبات ازدادت الحاجة إلى الغير، وأهم شيء يطلبه الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية، هو دفع المكاره عن نفسه وجلب السعادة لها.

ب- إن الإنسان ليس مزوداً ببعض الإلهامات الغريزية، التي من خلالها يستطيع تحديد ما يحتاجه في مسيرته بشكل تلقائي وتكويني كغيره من الحيوانات مثل النحل والنمل وغيرهما، إذ لو كان مزوداً بمثل



هـذه الغرائـز والإلهامـات لكانـت الحاجـة إلى غـيره أفضـل عوامـل المحبـة والوئـام والتعـاون بـين الأفـراد؛ لأن كل نفـس حينئـذ تشـعر أن بقاءهـا مرهـون ببقـاء الـكل والجميـع، والمحبـة والتعـاون هـما أسـاس السـلم ورسـول السـكينة إلى القلـوب، وهـي التـي تُحبـب الشـخص للعمـل مـن أجـل الآخريـن، والدفـاع عنهـم عنـد الخطـر؛ لأن الدفـاع عنهـم دفـاع عـن نفسـه وبقائهـا، فالمحبـة والتعـاون مـن شـأنهما أن يكونـا حافظـين لنظـام الأمـم وبقائهـا واسـتمرارها.

ج- مـما لا شـك فيـه أن مواهـب النـاس تتفـاوت مـن ناحيـة الفهـم والإدراك وقـوة العقـل والبـدن والصـبر وتحمـل المشـقات، فمنهـم المقـصر ضعفـاً وكسـلاً، ولكنـه الطامـح شـهوة ومـالاً وطمعـاً، فـيرى مـن أخيـه أنـه العـون لـه عـلى مـا يريـد مـن شـؤون وجـوده، ولكنـه يذهـب مـن ذلـك إلى تخيّـل اللـذة والاسـتئثار بجميـع مـا لديـه، يريـد أن يأخـذ ولا يعطـي، فقـد يجـد اللـذة في أن يتمتـع ولا يفعـل شـيئاً، في أن يتسـلط ويغصـب حقـوق غيره مـن دون مقابـل، عندهـا يُقيـم مقـام العمـل الصالـح والفكـر الصالـح التسـلطَ والهيمنـةَ والاعتـداءَ، ويجهـد نفسـه في اسـتنباط ضروب الاحتيـال والكـذب، كي يتمتـع عـلى حسـاب غـيره حينهـا يختـل نظـام المجتمـع والتعـاون، فيحـل التناهـب مـكان التواهـب، والحيـل مقـام العقـل، والشـقاق مـكان الوفـاء؛ فيحصـل الاختـلاف.

ولم يقـف هـوس الإنسـان في التنافـس عنـد حـدود اللـذة الماديـة والجسـدية، بـل تطـاول إلى التنافـس حتـى في اللذائـذ الروحيـة والمعنويـة، فحـاول بعـض أهـل البصـيرة وضـع قوانـين لحـل تلـك النزاعـات والتنافسـات الماديـة والمعنويـة والروحيـة، ولكـن كل هـذه المحـاولات التـي قـام بهـا بعـض رجـالات التاريـخ (كبـوذا وغـيره) - بـاءت بالفشـل؛ وذلـك لأنهـا واجهـت مشـكلتين أساسـيتين:

1-أن الواضع لتلك القوانين -حتى ولو كان من رجال الصلاح- يبقى قاصراً عن إدراك جميع القوانين التي تكون في صالح العباد، وتؤدي إلى سعادتهم.

٢- أنه لا يمكن لأي مخلوق بشري -مهما علا شأنه- أن يلزم جميع أفراد البشر بما توصل إليه من أفكار وقوانين وتشريعات، وإن كانت تلك التشريعات على حق، وهذا ما عليه سيرة المجتمعات عبر التاريخ.

٣-دليل السنة الشريفة

إن هناك بعض الروايات الواردة عن أهل بيت العصمة والطهارة توضح لنا حاجة البشر لنزول الوحي وبعث الأنبياء، وهي كثيرة سنقتصر على ذكر رواية واحد بغية الاختصار وعدم الإطالة، هي ما ورد عن الصادق عليه السلام في مناظرة له مع أحد الزنادقة، يرويها الشيخ الصدوق في كتاب علل الشرائع، قال: «عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: للزنديق الذي سأله: من أين أثبت الرسل والأنبياء؟ فقال: إنا لـمّا أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً، لم يجز أن يشاهده خلقه ويلامسوه ويباشرهم ويباشروه، ويحتاجهم ويحتاجوه، ثبت أن له سفراء في خلقه يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم، وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه عز وجل، وهم الأنبياء وصفوته في خلقه، حكماء مؤدبون بالحكمة مبعثون بها غير مشاركين للناس في شيء من أحوالهم، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان ما أتت به الرسل الأنبياء من الدلائل والبراهين، لكي لا تخلو أرض الله



مـن حجـه يكـون معـه علـم عـلى صـدق مقالتـه، وجـواز عدالتـه»[1].

أدلة إمكانية ووقوع الوحي في الفكر الإسلامي:

ذكـر المسـلمون العديـد مـن الأدلـة الدالـة عـلى وقـوع الوحـي خارجـاً، ويمكـن أن نقسـم هـذه الأدلـة عـلى قسـمين: عقليـة ونقليـة، والنقليـة عـلى نحويـن: مـن خـارج القـرآن الكريـم ومـن داخلـه.

الأدلة العقلية على وقوع الوحي:

أ-دليــل المتكلّمــين: ذهــب بعــض المتكلمــين -انطلاقــاً مــن قاعــدة التحسـين والتقبيـح العقليـين وأن مـا كان حسـناً ينبغـي عـلى اللـه أن يفعلـه ومــا كان قبيحــاً ينبغــي تركــه- إلى القــول بــضرورة وقــوع النبــوة والوحــي خارجــاً، وذلــك بتقريــب:

أنــه بعــد أن ثبــت إمــكان الوحــي عقــلاً، وأنــه لا دليــل عــلى امتناعــه، وثبــت أيضــاً أن البــشر محتاجــون إليــه؛ وذلــك لِــما فيــه مــن مصالــح جمّــة تعــود عــلى العبــاد والمجتمــع، كحــلّ مســائل الخــلاف التــي تتولّــد فيــما بينهــم، ووصولهــم إلى كمالهــم النهــائي، والهــدف المنشــود لهــم بمســاعدته، فينبغــي عــلى اللــه فعلــه[2].

فـإذا ثبـت أن البـشر محتاجـون إليـه (أي للوحـي) وفيـه مصلحتهـم؛ فهـو حسـن، وإذا كان حسـناً فينبغـي عـلى اللـه تعـالى أن يوقعـه ويحققـه خارجـاً، وبذلـك يثبـت المطلـوب، وهـو وقـوع الوحـي خارجـاً بفعـل اللـه تعـالى. إلاّ أنّ هـذا المسـلك لم يَلـقَ قبـولاً مـن قبـل الفلاسـفة وذلـك للأسـباب الآتيـة:

---

[1] الصدوق، مصدر سابق.

[2] السبحاني، الإلهيات، ص160-166.

1-أنّ هـذا المسـلك فيـه تحديـد لمـا يجـب عـلى المـولى أن يفعـل، ومـا يجـب عليـه تركـه.

٢- أنّ الحسـن والقبـح مجـرد أمـور اعتباريـة، تصـدق فقـط وفقـط في نطـاق الحيـاة البشريـة، ولا تصـدق عـلى غيرهـا.

٣-أنّ هـذا الاسـتدلال يبـدأ مـن نقطـة مفترضـة مـن عنـد أنفسـنا، هـي: إذا كان الأنبيـاء موجوديـن، فـإن وجودهـم نافـع ومفيـد، فالمقدمـة القائلـة (إنّ وجودهـم مفيـد) قـد افترضناهـا، ثـم انتقلنـا إلى القـول (وكل شيء مفيـد حسـن)؛ إذن: يجـب عـلى اللـه فعلـه[1].

ب-دليل الفلاسفة

هـذا المنهـج مُبـتَنٍ عـلى مـا يسـمى بمقولـة الاحتيـاج، وخلاصتـه: إذا كان عندنـا موجـود مـن الموجـودات، وكان محتاجـاً إلى شيء آخـر في حياتـه الوجوديـة، فحتـى يوجـد ذلـك الـشيء ويثبـت لـلأول المحتـاج، لا بـد وأن يكـون ممكنـا في حقـه وبالنسـبة إليـه، وإلاّ فمجـرد الاحتيـاج إلى الـشيء لا يصـيره ممكـن الوقـوع خارجـاً، بمعنـى أنـه قـد تثبـت حاجـة الوجـود الأول للـشيء، ولكنـه لا يوجـد لـه (أي للوجـود الأول) قابليـة لتلقيـه، فحينئـذ يصـير ذلـك الـشيء غـير ممكـن عـلى الرغـم مـن وجـود الحاجـة إليـه، وعليـه فلـو كان موجـود الإنسـان مثـلاً بحاجـة إلى شيء معـين في مسـاره الطبيعـي وفي حياتـه الوجوديـة، وكان لـه القابليـة لتلقـي ذلـك الـشيء، ومـع ذلـك لم يعـط ذلـك الـشيء؛ كان معنـاه أن القابليـة موجـودة ولكـن الفاعليـة غـير موجـودة، ومـن ثَـمّ ذهـب الفلاسـفة إلى القـول بـأن كل شيء غـير موجـود في هـذا العـالم، تعـود عِلّـة عـدم وجـوده إلى عـدم إمكانـه وعـدم قابليتـه، وأمـا مـا كان ممكنـاً ولـه قابليـة الثبـوت لـلأول المحتـاج، والأول كان لـه قابليـة الاسـتيعاب

[1] السبحاني، الملل والنحل، ج1، ص219-230.



لذلـك الـشيء، فـلا بـد وأن يوجـد؛ وذلـك لأن اللـه فاعـل تـام لا يمكـن أن يمتنـع الفيـض مـن ناحيتـه، إذ لا مجـال للبخـل في ذاتـه حتـى يمتنـع الفيـض، وعليـه فـكل مـا لـه قابليـة الوجـود والإدامـة في هـذا العـالم، سـيُفاض عليـه الوجـود مـن قبـل اللـه تعـالى جزمـاً[1].

ومـــن هـــذه الزاويـــة أطـــلّ الفلاســـفة والحكـــماء عـــلى مســـألة الوحـــي والنبـــوة، معتمديـــن في اســـتدلالهم عـــلى مقدمتـــين أساســـيتين:

الأولى: أنّ أصـــل الوحـــي والنبـــوة ممكـــن، بمعنـــى أنـــه مـــن الممكـــن اتصـال الإنسـان بعـالم الغيـب ومـا وراء الطبيعـة، إذ لا مانـعَ عقـليَّ مـن ذلـك.

الثانيـــة: أنّ البـــشر محتاجـــون إلى الوحـــي والنبـــوة، إذ إنّ عـــدم وجـــود الوحـي والنبـوة خارجـاً سـوف يـؤدي إلى ظهـور فـراغ لـدى البـشر واضطـراب المجتمـع البـشري الـذي تكـثر فيـه الاختلافـات والنزاعـات بـين أفـراده، ولا بـد مـن وجـود حـل لهـا.

وبضـم إحـدى هاتـين المقدمتـين إلى الأخـرى؛ اسـتنتج الفلاسـفة وقـوع الوحـي والنبـوة خارجـا؛ وذلـك لأن كل مـا كان ممكـن الوجـود، وكان الطـرف الآخـر محتاجـاً إليـه في مسـاره الطبيعـي - سـيُفاض مـن اللـه. والنـاس محتاجـون إلى الوحـي، وهـو ممكـن الوجـود، ولا مانـع منـه، فسـيُفاض مـن قبـل اللـه تعـالى؛ لأن اللـه هـو الفاعـل التـام، ولا مجـال للبخـل في ذاتـه حتـى يمتنـع الفيـض مـن قِبَلـه، وبذلـك يثبـت المطلـوب، وهـو وقـوع الوحي خارجـاً، وهـذا المسـلك يفـترق عـن الأول مـن ناحيـة عـدم فـرض وجـوب فعـل شيء عـلى المـولى.

[1] صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص203-206.

الأدلة النقلية على وقوع الوحي.

هنـا يُنظـر للأدلـة النقليـة مـرةً عـلى أنهـا خارجـة عـن محيـط القـرآن، ومـرة عـلى أنهـا داخلـة في محيطـه:

أ-الأدلـة النقليـة الخارجيـة: اسـتدل بعـض المسـلمين عـلى وقـوع الوحـي والرسـالة بالتواتـر، مـع تفصيـل بـين الحـاضر في زمـن الرسـالة والغائـب عـن زمنهـا (أي عـن البعثـة)، حيـث قـال: «الدليـل عـلى رسـالة نبـي وصدقـه فيـما يحـكي عـن ربـه ظاهـرٌ للشـاهد الـذي يـرى حالـه، ويبـصر مـا آتـاه اللـه مـن الآيـات البينـات، ويحقـق بالعيـان مـا يغنيـه عـن البيـان، أمـا للغائـب عـن زمن البعثـة فدليلهـا التواتـر، وهـو -كـما تبـين في علـم الأصـول حجيتـه ودليلـه- روايـة خـبر عـن مشـهود مـن جماعـة يسـتحيل تواطؤهـم عـلى الكـذب، وآياتـه قهـر النفـس عـلى اليقـين بمـا جـاء فيـه، كالأخبـار بوجـود مكـة...»[1].

ب-الأدلة النقلية الداخلية

إنّ الأدلـة الدالـة عـلى وقـوع الوحـي مـن القـرآن كثـيرة جـدّاً، نكتفـي بذكـر بعضهـا، كقولـه تعالـى: ﴿نَحْـنُ نَقُـصُّ عَلَيْـكَ أَحْسَـنَ الْقَصَـصِ بِمَـا أَوْحَيْنَـا إِلَيْكَ هَذَا الْقُـرْآنَ وَإِنْ كُنْـتَ مِـنْ قَبْلِـهِ لَمِـنَ الْغَافِلِـينَ﴾ [يوسـف:3]، « وقـال جـل شـأنه في آيـة أخـرى: ﴿قُـلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْـبَرُ شَـهَادَةً ۞قُـلِ اللَّـهُ ۞ شَـهِيدٌ بَيْنِـي وَبَيْنَكُـمْ ۞ وَأُوحِـيَ إِلَيَّ هـذا الْقُـرْآنُ لِأُنذِرَكُـم بِـهِ وَمَـن بَلَـغَ...﴾ [الأنعـام:19]، وكقولـه تعـالى: ﴿وَمَـا يَنطِـقُ عَـنِ الْهَـوَى * إِنْ هُـوَ إِلَّا وَحْـيٌ يُوحَـى﴾ [سـورة النجـم: 3-4]، ولكـن لا يخفـى مـا في هـذا الاسـتدلال مـن نقـص؛ لأنـه اسـتدلال عـلى وقـوع الوحـي بالوحـي الواقـع وهـو مصـدره.

---

[1] العاملي، الوحي في الأديان الثلاثة، ص122-126.



حقيقة الوحي في الفكر الإسلامي:

يمثـل القـرآن الكريـم المـورد الأسـاسي في دراسـة الوحـي، بوصفـه أهـم وأدق نـصّ موحـى مـن اللـه تعـالى، فهـو وثيقـة مهمـة في التعـرّف عـلى الفهـم الإسـلامي للوحـي ومـا يمثلـه، لذلـك لا بـدّ مـن اسـتقصاء أبعـاد هـذا الفهـم الإسـلامي للوحـي اعتـماداً عـلى مـا فصّلـه المفـسرون والعلـماء مـن تعريفـات اسـتمدوها مـن القـرآن الكريـم.

والقـرآن الكريـم أكـثر الكتـب السـماوية حديثـاً عـن الوحـي وطبيعتـه، وبيـان وسـائله وأنواعـه ومصـدره ومتلقيـه[1].

فقـد ورد ذكـر الوحـي بلفظـه الصريـح وبصيغـه المتعـددة في ثمانيـة وسـبعين موضعـاً[2]، تُضـاف إليهـا مواضـع أخـرى كثـيرة وردت فيهـا الإشـارة إلى الوحـي بغـير لفظـه، مـن خـلال مرادفاتـه أو معانيـه.

وأجمـع المسـلمون -تبعـاً للكتـاب والسـنة- عـلى كونـه سـبحانه متكلـماً، فجميـع الاتجاهـات الفكريـة الإسـلامية متفقـة عـلى القـول: إنـه تعـالى متكلـم، إلاّ أنهـم اختلفـوا في حقيقـة هـذا الـكلام. فـإنّ البحـث في المسـالة يُعـدّ إحـدى أهـم المسـائل التـي تطـرق إليهـا بحـث الكلامـي الإسـلامي، وتُعـدّ هـذه المسـالة أيضـاً مـن أوائـل المسـائل التـي طُرحـت عـلى السـاحة الإسـلامية للنقـاش في تاريـخ علـم الـكلام. وقـد شـغلت مسـألة الـكلام الإلهـي بـال العلـماء والمفكريـن الإسـلاميين، وبـرز ذلـك عـلى أشَـدِّه في العـصر العبـاسي بظهـور مسـألة أخـرى مرتبطـة بالـكلام الإلهـي - هـي: القـول بخلـق القـرآن، وحدثـت بسـبب هـذه المسـالة صدامـات داميـة ذكرهـا التاريـخ وسـجل تفاصيلهـا، وعرفـت بــ(محنـة خلـق القـرآن)، ولا بـد مـن التنبيـه عـلى

[1] مغنية، التفسير الكاشف، ج3، ص472.

[2] مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، ص229.

أنّ هـذه الفكـرة بالخصـوص مـمّا أثـاره النصـارى الذيـن كانـوا في حاشـية البيـت الأمـوي، وعـلى رأسـهم يوحنـا الدمشـقي، الـذي يشـكك المسـلمين في دينهـم. في أن القـرآن نـصّ عـلى أنّ عيـسى بـن مريـم كلمـة اللـه ألقاهـا إلى مريـم، فصـار ذلـك وسـيلة لأن يبـث هـذا الرجـل بـين المسـلمين قِـدَم كلمـة اللـه عـن طريـق خـاص، بـأنْ كان يسـألهم: أكلمـة اللـه قديمـة أولاً؟

فـإن قالـوا: قديمـة، قـال: ثبتـت دعـوى النصـارى بـأنّ عيـسى قديـم، وإن قالـوا: لا، قـال: زعمتـم أنّ كلامـه مخلـوق[1].

فلأجـل ذلـك قامـت المعتزلـة لحسـم سـاحة النـزاع، فقالـوا: إنّ القـرآن حـادث لا قديـم، مخلـوق للـه سـبحانه. ولمّـا لم تكـن هـذه المسـألة مطروحـة في العصـور السـابقة بـين المسـلمين، تشـعبت فيهـا الآراء وتضاربـت الأقـوال، حتـى لقـد صـدرت بعـض النظريـات الموهونـة جـدّاً، لكـن نظريـة المعتزلـة لاقـت القبـول في عـصر الخليفـة المأمـون إلى عـصر المتـوكل، إلاّ أنّ الأمـر انقلـب مـن عـصر المتـوكل إلى زمـن انقضـاء المعتزلـة - لصالـح أهـل الحديـث والحنابلـة[2].

ولأجـل تصحيـح كونـه قديمـاً؛ فـسّره الأشـاعرة بأنـه معنـى قائـم بذاتـه يسـمى الـكلام الغنـي، وأمـا المعتزلـة والإماميـة فقالـوا: إنّ معنـى كلامـه أنّـه موجـد للحـروف والأصـوات في الخـارج؛ فهـو حـادث.

وإن الطريـق إلى ثبـوت هـذه الصفـة عنـد الأشـاعرة هـو العقـل، وعنـد العدليّـة هـو السـمع، وأمـا النقـل فقـد تضافـرت الآيـات عـلى توصيفـه بـه، قـال تعـالى: ﴿**مِنْهُـم مَـن كَلَّـمَ اللّـهُ**﴾ [البقـرة:235]. وقـال تعـالى: ﴿**وَكَلَّـمَ اللّـهُ مُـوسَى تَكْلِيـماً**﴾ [النسـاء:164]. وقـال سـبحانه: ﴿**وَلَـمَّا جَـاءَ مُـوسَى**

[1] القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، ص84.

[2] المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص81-95.



لِمِيقَاتِنَـا وَكَلَّمَـهُ رَبُّـهُ﴾ [الأعـراف:143].

وقـال تعـالى: ﴿**وَمَـا كَانَ لِبَـشَرٍ أَن يُكَلِّمَـهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيـاً أَوْ مِـن وَرَاءِ حِجَاب أَوْ يُرْسِـلَ رَسُـولاً فَيُوحِـيَ بِإِذْنِـهِ مَـا يَشَـاءُ إِنَّـهُ عَـلِيٌّ حَكِيـمٌ**﴾ [الشـورى:51]. وقـد بـيّن تعـالى أن تكليمـه الأنبيـاء لا يعـدو الأقسـام الآتيـة:

1 ـ (إلاّ وحياً).

2 ـ (أو من وراء حجاب).

3 ـ (أو يرسل رسولاً).

فقـد أشـار بقولـه: ﴿إلا وحيـاً﴾ إلى الـكلام المُلقـى في روح الأنبيـاء وبسرعـة وخفـاء، وأشـار بقولـه تعـالى: ﴿**أَوْ مِـن وَرَاءِ حِجَـاب**﴾ إلى الـكلام المسـموع لمـوسى عليه السلام في البقعـة المباركـة، قـال تعـالى: ﴿**فَلَـمَّا أَتَاهَـا نُـودِيَ مِـن شَـاطِئِ الْـوَادِ الأَيْمَـنِ فِي الْبُقْعَـةِ الْمُبَارَكَـةِ مِـنَ الشَّـجَرَةِ أَن يَـا مُـوسَى إِنيِّ أَنَـا اللَّـهُ رَبُّ الْعَالَمِـينَ**﴾ [القصـص:30].

وأشـار بقولـه: ﴿**أَوْ يُرْسِـلَ رَسُـولاً**﴾ إلى الإلقـاء الـذي يتوسـط فيـه ملـك الوحـي، قـال سـبحانه: ﴿**نَـزَلَ بِـهِ الـرُّوحُ الأَمِـينُ* عَـلَى قَلْبِـكَ**﴾ [الشـعراء:193-194]. ففـي الحقيقـة: إن الموحـي في الأقسـام الثلاثـة هـو اللـه سـبحانه، تـارة بـلا واسـطة بالإلقـاء في الـروح، أو بالتكليـم مـن وراء حجـاب بحيـث يسـمع الصـوت ولا يـرى المتكلـم، وأخـرى بواسـطة الرسـول، فهـذه الأقسـام الثلاثـة هـي الـوارد في الآيـة المباركـة.

أولاً ـ الأشاعرة:

موقفهم من الكلام الإلهي:

إن الكلام صفة لذاته تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً به، وإنه قائم به ومختص بذاته، وهو غير الله تعالى، فهو عندهم قديم أيضاً[1]، وهذا الكلام القديم -الذي قالوا إنه صفة له تعالى- عبروا عنه بالكلام النفسي، فجعلت الأشاعرة التكلّم من الصفات الذاتية، ووصفوا كلامه سبحانه بالكلام النفسي، وقالوا: «إن الكلام النفسي غير العلم وغير الإرادة والكراهة.

فأما الإنشاء، ففي مورد الأمر: إرادة في الذهن، وفي مورد النهي: كراهة فيه. وفي الاستفهام والتمني والترجّي: ما يناسبها.

فالأشاعرة قائلون بأنّ في الجمل الإخبارية وراء العلم، وفي الإنشائية -كالأمر والنهي مثلاً- وراء الإرادة والكراهة، شيئاً في ذهن المتكلم يسمى بالكلام النفسي، وهو الكلام حقيقة، وأما الكلام اللفظي فهو تعبير عنه، وهذا الكلام (النفسي) في الإنسان حادث يتبع حدوث ذاته، وفيه سبحانه قديم لقدم ذاته».

خلق القرآن أو حدوثه عندهم:

إن موقف الفرق المختلفة من الكلام الإلهي أدّى إلى البحث في القرآن الكريم بوصفه كلامه تعالى، فدارت حوله مناقشات عنيفة أدت إلى محنة خلق القرآن، وقد تحمل أحمد ابن حنبل جانباً من أعباء تلك المحنة، وتماشياً مع آرائها في الكلام بين القدم والحدوث؛ خاضت الفرق الإسلامية في مسألة خلق القرآن من نفس الناحية، كردّ فعل على

[1] الخياط المعتزلي، الانتصار، ص98.



ظهـور هـذه المسـألة مـن قبـل المعتزلـة.

وقـد رفـض أهـل السـنة والأشـعرية هـذا القـول، بـل كفّـروا مـن يقـول بـأن القـرآن مخلـوق، فأهـل السـنة يـرون أن القـرآن صفـة ذات لـه تعـالى فهـو قديـم بقدمـه، وهـذا مـن قولهم بـأن القـرآن كلام اللـه، إذ يـرون: أن قـول القائل (القـرآن) وقولـه (كلام اللـه) كلاهـما معنـى واحـد، واللفظـان مختلفـان[1] ، إذ إنّ هـذا القـرآن المتلـوّ في المحاريـب والمكتـوب في المصاحـف غـير مخلوق ولا محـدث، بـل قديـم مـع اللـه تعـالى[2] .

فاسـتدل الأشـعرية عـلى القـول بقِـدَم القـرآن: بـأن القـول (إن القـرآن مخلـوق) لم يـرد في القـرآن ولا في السـنة، ولم يجمـع المسـلمون عـلى ذلـك؛ فـردّوا القـول بخلـق القـرآن، وقالـوا: إن مـا نسـمعه ونتلـوه في المحاريـب هـو (عبـارة) عـن كلامـه تعـالى.

وعـبر الباقـلاني عـن رأي الأشـعرية في ذلـك بقولـه: إن المسـموع هـو كلام اللـه تعـالى القديـم، فهـو صفـة لـه قديمـة موجـودة بوجـوده قبـل سـماع السـامع لهـا.

قـال الفخـر الـرازي: إن القـرآن اسـم يقـال بالاشـتراك عـلى الصفـة القديمـة القائمـة بـذات اللـه تعـالى، وعـلى هـذه الحـروف والأصـوات، ولا نـزاع في أن الكلـمات المركبـة مـن هـذه الحـروف والأصـوات محدَثـة مخلوقـة، والتحـدّي إنمّـا وقـع بهـا لا بالصفـة القديمـة[3].

قـال الباجـوري الأشـعري: في «مذهـب أهـل السـنة أن القـرآن -بمعنـى

[1] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص172.

[2] السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج1، ص44-48.

[3] الرازي، التفسير الكبير، ج17، ص97.

الـكلام النفـسي- ليـس بمخلـوق، وأمـا القـرآن -بمعنـى اللفـظ الـذي نقـرؤه- فهـو مخلـوق، لكـن يمتنـع أن يقـال (القـرآن مخلـوق) ويـراد بـه اللفـظ الـذي نقـرؤه إلّا في مقـام التعليـم؛ لأنـه ربمـا أوهـم أن القـرآن بمعنـى كلامـه تعـالى مخلـوق، ولذلـك امتنعـت الأئمـة مـن القـول بخلـق القـرآن»[1] .

الكلام الموحى ونسبته عند الأشاعرة:

تبعـاً لموقـف كل فريـق مـن الـكلام الإلهـي وحـدّ الـكلام عنـده، فقـد اختلفـوا في النـص الموحـى إلى النبـي ﷺ، وهـو القـرآن، إن كان كلامـه تعـالى ذاتـه يوحـى إلى النبـي أو غـيره، فـإذا كان الأول ففـي القـرآن مـا ينسـبه إلى غـيره كجبريـل والنبـي ﷺ، وذلـك كـما في قولـه تعـالى: ﴿**إِنَّـهُ لَقَـوْلُ رَسُـولٍ كَرِيـمٍ**﴾ وذلـك في سـورتي [التكويـر: ١٩]، و [الحاقـة: ٤٠]، فأريـد بـالأولى جبريـل وفي الثانيـة النبـي ﷺ.

واختلفـوا تبعـاً لذلـك أيضـاً في الـكلام الـذي يكلّـم بـه تعـالى العبـاد، أ هـو الـكلام الأزلي القديـم الـذي ليـس بالحـروف والأصـوات أم غـير ذلـك؟

فقالـت الأشـعرية: إن المتلـوّ والمسـموع مـن الـكلام الإلهـي -أي القـرآن الكريـم هنـا- هـو كلامـه تعـالى الأزلي القديـم الـذي ليـس بحـرف ولا صوت، بـل الصفـة القديمـة لـه تعـالى.

ويفصّـل الفخـر الـرازي موقـف أهـل السـنة مـن نسـبة كلامـه تعـالى إلى غـيره وهـو كلامـه عـلى الحقيقـة باتفـاق جميعهـم - بـأن ذلـك عـلى سـبيل الإضافـة، فهـو: كلام اللـه تعـالى بمعنـى أنـه تعـالى هـو الـذي أظهـره في اللـوح المحفـوظ، وهـو الـذي رتبـه ونظمـه، وهـو كلام جبريـل عليه السلام، بمعنـى: أنـه هـو الـذي أنزلـه مـن السـماوات إلى الأرض، وهـو كلام محمـد ﷺ،

[1] البيجو ري الاشعري، تحفة المريد جوهر التوحيد، ص94.



بمعنى: أنه هو الذي أظهره إلى الخلق، ودعا الناس إلى الإيمان به، وجعله محجّة لنبوّته.

وفسر ابن تيمية كون كلامه تعالى مضافاً إلى غيره، بأنه تعالى خص به الرسل لتعذر سماع العامة له، يقول ابن تيمية: إن الله تعالى دلّ عباده بالدلالات العيانية المشهودة والدلالات المسموعة وهي كلامه، لكن عامتهم تعذر أن يسمعوا منه كلامه، فأرسل إليهم بكلامه رسلاً، وأنزل إليهم كتباً كما يفعل الناس، يرسلون إلى من بعد عنهم رسولاً ويكتبون إليه كتباً[1].

كيفية الوحي عندهم:

تتفق كيفية الوحي من جوانب معينة عند الاتجاهات المختلفة مع موقفها من الكلام وخلق القرآن، ويمثل حدّ الكلام عند كل فريق مدخلاً إلى تحديد موقفه من طريقة الوحي للكلام الإلهي وكيفية ذلك، فأهل السنة والحنابلة منهم خصوصاً -وهم يرون أن الكلام الذي هو الحروف والأصوات قديم معه تعالى- يقولون: (إن الملك أو الرسول إنما يسمع منه هذه الحروف والأصوات بغير واسطة)[2].

ويفصّل الباقلاني رأي الأشعرية في كيفية الوحي وما يسمعه البشر من كلامه تعالى بأن ذلك على مراتب ثلاث هي:

الأولى: ـ أن يسمع بغير واسطة ولكن من وراء حجاب، وهذا الحجاب للسامع وليس له تعالى، من ذلك ما كان لموسى عليه السلام، إذ سمع الكلام دون واسطة، ولكنه حجب عن النظر.

[1] ابن تيمية، النبوات، ص166-168.

[2] الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ص108-110.

الثانيـة: ـ أن يسـمع كلامـه تعـالى بواسـطة، كاسـتماع الخلـق مـن الرسـول عنــد قراءته.

الثالثـة: ـ أن يسـمع كلامــه تعــالى بغـير واسـطة ولا حجـاب، وهــذا كتكليمـه تعـالى لنبينـا ﷺ ليلـة المعـراج، وهـو مـا أشـارت إليـه الآيـة قولـه تعالى: ﴿**فَأَوْحَــى إِلى عَبْــدِهِ مـا أَوْحى**﴾ [النجـم: ١٠].

حيـث يـرى الباقـلاني أن هـذا الوحـي المـراد في الآيـة لم يكـن عـلى سـبيل الإلهـام، وإنمـا كان سـماعاً وإفهامـاً مـن غـير واسـطة.

وإثبــات الأشــعرية هنــا لســماع الــكلام مبــاشرة، يســتندون فيــه إلى الاسـتدلال بجـواز الرؤيـة الـذي يقولـون بـه، ويقيسـون عليـه سـماع الـكلام، ووجـه الاسـتدلال فيـه -كـما ينقـل عنهـم الفخـر الـرازي- أنـه: « لـماّ لم يمتنع رؤيـة مـا ليـس بمكيّـف، فكـذا لا يسـتبعد سـماع مـا ليـس بمكيّـف».

ثانياً-المعتزلة

موقفهم من الكلام الإلهي:

قالـت المعتزلـة: كلامـه تعـالى أصـوات وحـروف ليسـت قائمـة بذاتـه تعــالى، بــل يخلقهــا في غــيره كاللــوح المحفــوظ أو جبرائيــل أو النبــي. وقـد صرح بذلـك القـاضي عبـد الجبـار، فقـال: « حقيقـة الـكلام: الحـروف المنظومـة والأصـوات المقطعـة، وهـذا كـما يكـون منعـماً بنعمـة توجـد في غـيره، ورازقـاً بـرزق يوجـد في غـيره، فهكـذا يكـون متكلـماً بإيجـاد الـكلام في غـيره، وليـس مـن شرط الفاعـل أن يحـل عليـه فعـلاً «. فكلامـه تعـالى إمـا أن يكـون جسـمًا أو عرضـاً، واعتـبر النظّـام وعـدد مـن المعتزلـة أن كلام المخلوقـات عـرَض، أمـا كلام اللـه فهـو جسـم[1]، وعليـه فـإن كلام اللـه

[1] عماد علي عبد السميع، الإسلام واليهودية دراسة مقارنة، ص46.



مخلـوق محـدث؛ لأن الأجسـام والأعـراض لا يمكـن أن تكـون إلا كذلـك. وإذا كان كلام اللـه مخلوقـاً فالقـرآن مخلـوق أيضـاً؛ لأنـه كلام اللـه تعـالى، وهنـا نشـأت مشـكلة أخـرى، وهـي: إذا كان كلام اللـه محدثـاً مخلوقـاً فكيـف أحـدث اللـه الـكلام؟

يجيبـون بأنـه لا يمكـن أن يكـون اللـه قـد أحـدث الـكلام في ذاتـه؛ لأنـه إذا تكلـم خلـق في ذاتـه الصـوت الـذي هـو جسـم أو عـرَض، فأصبحـت ذاتـه محـلاًّ للحـوادث، ولا يجـوز أن يحـدث إلّا في محـل؛ لأن الأجسـام والأعـراض تتطلـب محـلاًّ تقـوم بـه، فـلا يبقـى إلّا أنـه يحـدث في محـل.

وبذلـك، فـإن اللـه متكلـم، ولكـن لا بـكلام قديـم بـل بـكلام محـدث يحدثـه وقـت الحاجـة إلى الـكلام، وهـذا الـكلام المحـدث ليـس قائمـاً باللـه، بـل خارجـاً عـن ذاتـه، يحدثـه في محـل، فيُسـمع مـن المحـل. فكلامـه تعـالى مخلـوق في محـل كـما أحدثـه تعـالى في الشـجرة مثـلاً، ويتأكـد قولهم بحـدوث الـكلام مـن خـلال حـد الـكلام عندهـم، فالقـاضي عبـد الجبـار جعـل حـد الـكلام: مـا حصـل فيـه نظـام مخصـوص مـن هـذه الحـروف المعقولـة، حصـل في حرفـين أو حـروف، فـما اختـص بذلـك وجـب كونـه كلامـاً، ومـا فارقـه لم يجـب كونـه كلامـاً[1]. إلاّ أن أبـا عـلي الجبـائي كان يرى الحـروف وحدهـا حـدّاً للـكلام، وجمـع أبـو هاشـم الجبـائي بـين الأصـوات والحـروف في حـد الـكلام، وذلـك فيـما نقلـه عنـه القـاضي عبـد الجبـار.

ونقـل الشهرسـتاني عنهـما القـول بـأن حـد الـكلام أصـوات مقطّعـة وحـروف منظومـة، والقـاضي عبـد الجبـار يخلـص مـن التحديـدات المتعـددة وخصوصـاً رأيـه، وهـو مـا عليـه المعتزلـة جميعـاً أن الـكلام عـرَض خلقـه اللـه

[1] القاضي، المغني، ص182-183.

تعالى؛ لأن الأعراض محدَثة، لهذا كان كلامه محدثاً[1].

خلق القرآن أو حدوثه عند المعتزلة:

يتلخّص موقف المعتزلة هنا في أن القرآن عرَض مخلوق خلقه تعالى، إذ الأعراض محدثة، فيقول القاضي عبد الجبار أحد أهم أئمة المعتزلة: «القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق محدَث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس... القرآن يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره... وآخر، ونصف وربع، وسدس وسبع، وما يكون بهذا الوصف، كيف يجوز أن يكون قديماً؟»[2].

إن المقدمات العقلية التي استند إليها المعتزلة تتصف بالضرورة العقلية، وكأن هذا الأمر ضروري للدفاع عن العقيدة الإسلامية في مواجهة غير المسلمين الذين يشككون بالعقيدة الإسلامية.

لم يكتفِ المعتزلة بتجاوز المألوف في الجدل بقولهم بخلق القرآن، بل تجاوزوا ذلك إلى نفي صفة الإعجاز عنه، وهو ما نُظر إليه بوصفه مسّاً بمقدساتٍ أجمع عليها المسلمون، وكانت مصدر فخرهم وتميزهم بأنّ كتابهم العظيم يستحيل الإتيان به من حيث النظم والبلاغة والفصاحة.

في هذا المجال -كما في خلق القرآن- كان المعتزلة منطقيّين مع

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص57-58.

[2] القاضي، مصدر سابق، ص183-185.



أنفسـهم، وأمنـاء لمنهجهـم العقـلاني في النظـر إلى الأمـور، ومنهـا -عـلى الأخـصّ- النـص الدينـي، برفـض كل مـا لا يقبلـه العقـل.

الكلام الموحى وكيفية نسبته عند المعتزلة:

فالمعتزلـة الذيـن قالـوا بخلـق القـرآن ذهبـوا إلى أن مـا يسـمعه النـاس ويتلونـه ليـس بـكلام اللـه عـلى الحقيقـة، وإنمـا هو كلامـه تعـالى مجـازاً، فهو مضـاف إليـه وليـس موجـوداً بذاتـه في اللـوح المحفـوظ، وإنمـا هـو حكايـة عـن ذلـك. وقـد مثّـل القـاضي عبـد الجبـار لهـذا الـرأي، بأنـه: «كـما تنشـد اليـوم قصيـدة لأمـرئ القيـس، فهـذه القصيـدة مضافـة إليـه عـلى الحقيقـة، وإن لم يكـن محدثـاً لهـا مـن ناحيتـه في الوقـت الحـاضر»[1]. وقالـوا حـول نسـبته إلى غـيره تعـالى كجبريـل والنبـي صلى الله عليه وآله مـع أنـه كلامـه تعـالى: إن ذلـك مـن بـاب التحمُّـل، فقـد يضـاف كلام الغـير إلى مـن تحمّلـه، وهـذا كثـير في اللغـة، فإضافتـه إلى جبريـل عليه السلام مثـلاً كانـت لأنَّـهُ المظهـر لـه حتـى لـولاه لَـما عُـرف، فصحّـت إضافتـه إليـه[2].

كيفية الوحي عند المعتزلة:

هنـا يقـول المعتزلـة: إن كلامـه تعـالى واحـد، وهـو كلام حـادث، وإن مـا في القـرآن والتـوراة والإنجيـل كلـه كلام اللـه، وإن كونـه حادثـاً لا يعنـي أنـه تعـالى محـلّ للحـوادث؛ لأنـه إنمـا يخلقـه ويحدثـه في محـل، ويشـيرون في هـذا المعنـى إلى سـماع مـوسى عليه السلام لكلامـه تعـالى مـن الشـجرة حـين كلّمـه عنـد طـور سـيناء، وذلـك فيـما قصّتـه الآيـة الكريمـة، قولـه تعـالى: ﴿**فَلَـمَّا أَتاهـا نُـودِيَ مِـنْ شـاطِئِ الْـوادِ الْأَيْمَـنِ فِي الْبُقْعَـةِ الْمُبارَكَـةِ مِـنَ الشَّـجَرَةِ...**﴾ [القصـص: ٣٠]. فهـم يقولـون في سـماع مـوسى للـكلام: إنّـه تعـالى أنشـأ

[1] الخياط المعتزلي، مصدر سابق، ص98.

[2] القاضي، مصدر سابق.

كلاماً خلقه في الشجرة [1] ، ومما يلاحظ هنا أن هذا يكاد يكون رأي المعتزلة في معنى الحجاب، إذ عندهم أنه تعالى (محتجب عن الرؤية، وأنه إنما يخلق الكلام في محل).

وقد اشترطت المعتزلة في هذا المحل -الذي يخلق فيه تعالى الكلام- أن يكون جماداً، كما هو الحال في الشجرة عند تكليم موسى عليه السلام، وذلك (حتى لا يكون «المحل» هو المتكلّم من دون الله).

فالمعتزلة يعبرون عما يلقى في الوحي من رأي يعبّر عنه الخياط، ويتمثل في أنهم يرون أن ما يوحى إلى النبي هو الفكرة التي يعبّر عنها بواسطة الكلام، باختلاف اللغة التي يعبر بها، لذلك فإن كلام النبي صلى الله عليه وآله بالقرآن باللغة العربية فعل طبيعي له؛ لأنه عربي، وأن الموحى إليه كان الفكرة التي عبر عنها هو بلغته العربية.

ومن هذه الفكرة بالذات انطلق بعض المعتزلة -كأبي موسى المردار، وعيسى بن صبيح البغدادي، والنظّام- في قولهم بأن وجه الإعجاز في القرآن الكريم ليس في نظمه وبلاغته، فالناس قادرون على مثل ذلك النظم والتأليف، وإن وجه الإعجاز والدلالة على النبوة فيه ما فيه من الإخبار بالغيوب.

[1] الخياط المعتزلي، مصدر سابق.



ثالثاً ـ الإمامية:

موقفهم من الكلام الإلهي:

ذهبت الإمامية -يمثّلهم هنا الشيخ الطوسي- إلى أن كونه تعالى متكلّماً لا يكون إلا بكلام محدث؛ لأن حقيقة المتكلّم مَن وقع منه الكلام الذي هو هذا المعقول بحسب دواعيه وأحواله، وقالوا بأن كلامه تعالى يجب أن يوصف بما سمّاه به هو تعالى بكونه محدثاً[1]، وذلك في دلالة قوله تعالى: ﴿**مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ**﴾ [الأنبياء: ٢].

والإمامية كأهل الحديث والأشعرية، يرون أن الكلام صفة له تعالى، ولكنه ليس من الصفات الذاتية القديمة كالعلم والقدرة والحياة كما يرى أولئك، وإنما هو (من الصفات الإضافية كالخلق والرزق)(). واتفقت المعتزلة مع الإمامية في القول بحدوث الكلام. لذا ورد عن الإمام علي عليه السلام: يقول لِما أراد كونه: كُنْ، فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يُسم، وإنما كلامه سبحانه فعلٌ منه، أنشأه ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً[2].

وهنا نورد كلاماً مهمّاً للعلامة الطباطبائي قدس سره -نأتي به لأهميته-، يقول:

ما يسمّى عند الناس قولاً وكلاماً عبارة عن إبراز الإنسان المتكلم ما في ذهنه من المعنى بواسطة أصوات مؤلفة موضوعة لمعنى، فإذا قرع سَمْعَ المخاطب أو السامع انتقل المعنى الموجود في ذهن المتكلم

---

[1] الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 263.

[2] الشريف الرضي، نهج البلاغة، تحقيق محمد عبده، ص210.

إلى ذهنهـما فحصـل بذلـك الغـرض مـن الـكلام، وهـو التفهيـم والتفهـم.[1]

وهنـاك نكتـة نبّـه عليهـا الحكـماء فقالـوا: حقيقـة الـكلام مُتقوّمـة بمـا يـدل عـلى معنـى خفـي مُضمـر، وأمـا بقيـة الخصوصيـات ككونـه بالصـوت الحـادث في صـدر الإنسـان، ومـروره مـن طريـق الحنجـرة واعتـماده عـلى مقاطـع الفـم، وكونـه بحيـث يقبـل أن يقع مسـموعاً - فهـذه خصوصيـات تابعة للمصاديـق، وليسـت دخيلـة في حقيقـة المعنـى الـذي يتقـوّم بـه الـكلام.

فالـكلام اللفظـي الموضـوع، الـدال عـلى مـا في الضمـير: كلام، وكـذا الإشـارة الوافيـة لإراءة المعنـى: كلام، كـما أن إشـارتك بيـدك إلى القعـود والقيـام: أمـرٌ وَقَـولٌ. وكـذا الوجـودات الخارجيـة، فإنهـا لمـا كانـت حاكيـة بوجودهـا عـن وجـود علّتهـا، وبخصوصياتهـا عـن الخصوصيـات الكامنـة فيهـا؛ صـارت الوجـودات الخارجيـة -بمـا أن وجودهـا مثـال لكـمال علّتهـا- كلامـاً. وعليـه فمجمـوع العـالم الإمـكاني كلام اللـه سـبحانه، ويتكلـم بـه بإيجـاده وإنشـائه، فيظهـر المكنـون مـن كـمال أسـمائه وصفاتـه. وكـما أنـه تعـالى خالـق العـالم والعـالم مخلوقـه، كذلـك هـو تعـالى متكلّـم بالعـالم، مظهـر بـه خبايـا الأسـماء والصفـات، والعـالم كلامـه.

قال أمير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام في نهج البلاغة:

«يُخْبِرُ لاَ بِلِسَانٍ وَلَهَوَاتٍ، وَيَسْمَعُ لاَ بِخُرُوقٍ وَأَدَوَاتٍ، يَقُولُ وَلاَ يَلْفِظُ، وَيَحْفَظُ وَلاَ يَتَحَفَّظُ، وَيُرِيدُ وَلاَ يُضْمِرُ. يُحِبُّ وَيَرْضَى مِنْ غَيْرِ رِقَّةٍ، وَيُبْغِضُ وَيَغْضَبُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ. يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ: (كُنْ؛ فَيَكُونُ) لاَ بِصَوْتٍ يَقْرَعُ، وَلاَ بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ، وَإِنَّمَا كَلاَمُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَمَثَّلَهُ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذلِكَ كَائِناً، وَلَوْ كَانَ قَدِيماً لَكَانَ إِلهاً ثَانِياً».[2]

[1] العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، ج18، 242.

[2] الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج2، ص122.



وأما الشيخ المفيد، فقد وضح هذا الأمر في كتابه المسائل العكبرية -المسألة الحادية عشرة-بشكل جليّ"[1]، فقال: وسُئل عن كلام الله لموسى عليه السلام: بأي شيء كان ذلك، وقد علمنا أن النطق لا يخرج إلا عن مكيّف، تعالى الله عن ذلك! فما هذا النطق وما ورد فيه؟!

والجواب -وبالله التوفيق-: «إن الله تعالى كلّم موسى عليه السلام بأن فعل كلاماً له في الشجرة التي سمعه منها، أو في الهواء المتصل بها. والكلام غير محتاج إلى كيفية المتكلم به وإنما يحتاج إلى عمل يقوم به، سواء كان لفاعله كيفية أم لم يكن له. وكذلك ما عدا الكلام من الأغراض كلها يحتاج إلى كيفية، ...فيعلم أن المتكلم لا يحتاج في كونه متكلماً إلى كيفيته إذ كان معنى المتكلم وحقيقته من فعل الكلام، بدلالة أن كل من عرف شيئاً فاعلاً للكلام عرفه متكلماً. وكل من عرفه متكلماً علمه فاعلاً للكلام. ومن أثبت الأمر في فعله للكلام اشتبه في كونه متكلماً. وهذا واضح لمن تأمّله، إن شاء الله».

فهذا سبيل باب الإيحاء والوحي. وله من هذا السبيل المعجزات القوية والإخبار بالمغيبات والإنذار بالعقوبات قبل وقوعها.[2]

لقد قام ملا صدرا من أجل تعريف الوحي واختلافه مع سائر أقسام الإدراكات والمعارف، بإيجاد مقارنة ومقايسة قيّمة بينهما.[3]

ولهذا فرأيه هو أن الوحي عبارة عن علوم غير اكتسابية، يأخذها الأنبياء من الأمور التي هي ما وراء الطبيعة، بشكل تتجلى معها إفاضة المعرفة عليهم.

[1] المفيد، المسائل العكبرية، المسألة الحادية عشر، ص43.

[2] المفيد، أوائل المقالات، ص39-41.

[3] صدرالمتألهين، المبدأ والمعاد، ص318.

موقف مدرسة أهل البيت من خلق القرآن:

للإمامية هنا موقف مختلف جوهرياً عن سائر الفرق، في التعبير عن معنى كون القرآن محدثاً تبعاً لقولهم إنّ الكلام محدث؛ فهم توقّفوا عند القول بأن القرآن مخلوق، فقالوا: لا نصفه بأنه مخلوق؛ لأنه يوهم بأنه مكذوب أو مضاف إلى غير قائله، إذ إنّ ذلك المعتاد من هذه اللفظة، وورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**إِنْ هذا إِلَّا اخْتِلاقٌ**﴾ [ص: ٧]، وقوله تعالى: ﴿**وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً**﴾ [العنكبوت: ١٧]، فلم يوصف الكلام بالخلق إلّا إذا أريد به الكذب أو الانتحال.

وقد روي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، أنه كان حين يُسأل عن خلق القرآن يقول: لا نقول ما يقولون، ولكن نقول إنه كلام الله.[1]

وما يراه الباحث هنا -توفيقاً بين الآراء المختلفة في القرآن الكريم بين القدم والحدوث أو الخلق كما يعبر عنه المعتزلة-إنَّ ما ذهب إليه السيد الطباطبائي، وهو رأي حسن فيه الكثير من التوفيق إلى المراد، وإجماله أنْ القرآن الكريم -إذا أريد به هذه الآيات التي نتلوها-بما أنَّهُ كلام دالّ على معانٍ ذهنية نظير سائر الكلام ليس بحسب الحقيقة لا حادثاً ولا قديماً.

نعم هو متّصف بالحدوث، أي: حدوث الأصوات التي هي معنونة بعنوان الكلام والقرآن.

وإنْ أريد به ما في علم الله تعالى من معانيها الحقة، كان كعلمه تعالى بكل شيء حقّ: قديماً بقِدَمه، فالقرآن قديم، أي: علمه تعالى به قديم، كما أنّ زيداً الحادث قديم، أي: أنّ علم الله تعالى به قديم إلّا

[1] المجلسي، الأمالي، حديث 956، ص701.



أنــه محــدث خلقــاً.

إذن: فالقــرآن عنــد الطباطبــائي مــن حيــث قدمــه أو حدوثــه تابــع لســنة وجــوده، ورأي الطباطبــائي هــذا يشــكل تفصيــلاً لمــا ذهبــت إليــه الإماميــة، فالقــرآن محــدث مــن حيــث إنّــه عبــارة عــن هــذه الأصــوات والحــروف المكونــة للآيــات، وهــو قديــم مــن حيــث إنّــه في علمــه تعــالى، كــما يعلــم تعــالى جميــع الأشــياء الحــادث منهــا والقديــم.

الكلام الموحى وكيفية نسبته:

أكــد الإماميــة أن القــرآن الكريــم هــو الوحــي، وهــو كلامــه تعــالى عــلى الحقيقــة، وقــد أجمــل الشــيخ المفيــد ذلــك بقولــه: إن القــرآن كلام اللــه ووحيــه، وإنــه محــدث كــما وصفــه اللــه تعــالى.[1]

ويفــرق الشــيرازي -صــدر الديــن محمــد (ت ١٠٥٠هـ/١٦٤٠م)- بــين مــا يســمعه النبــي عليه السلام مــن جبريــل، ومــا يســمعه النــاس مــن النبــي، إذ يقــول: (إيّــاك أن تظــنّ أنّ تلقّــي النبــي صلى الله عليه وآله كلام اللــه بواســطة جبريل عليه السلام واســتماعه منــه كاســتماعك مــن النبــي، أو تقــول: إنّ النبــي صلى الله عليه وآله كان مقلّــداً لجبريــل...)، وقــد شرح الشــيخ محمــد جــواد مغنيــة ذلــك؛ بــأنّ مــا بلّغــه جبريــل إلى النبــي صلى الله عليه وآله هــو كلام اللــه بالــذات، ووعــاءُ الرســول الأعظــم صلى الله عليه وآله على حقيقتــه، وعليه تكــون معرفــة الرســول صلى الله عليه وآله بكلامــه تعــالى هــي عــين كلامــه تعــالى، وكلام اللــه هــو عــين معرفــة الرســول صلى الله عليه وآله.[2]

كيفية الوحي عندهم:

وقالــت الإماميــة -في كيفيــة وحيــه تعــالى لكلامــه-: بأنــه يخلقــه في محــل

[1] المفيد، أوائل المقالات، ص41-43.

[2] الشريف المرتضى، الأمالي (درر الفوائد وغرر القلائد)، ج1، ص270.

أيضاً، فتكليمه تعالى من وراء حجاب يرى فيه السيد المرتضى: (أنه تعالى ربما يفعل كلاماً في جسم محتجب عن المكلَّم، غير معلوم على سبيل التفصيل، فيسمع المخاطَب الكلام ولا يعرف محله على طريق التفصيل).[1]

وأما كيفية الاطّلاع على الغيب، فإن الشيخ المفيد -محمد بن محمد بن النعمان (ت٤١٣هـ/١٠٢٢م)- يرى: أن ذلك يكون بالاطّلاع على اللوح المحفوظ، إذ إنّ هذا اللوح هو: (كتاب الله تعالى، كُتب فيه ما يكون إلى يوم القيامة، ...، وإن القلم هو الذي أحدث الله به الكتابة في اللوح، وجعل اللوح أصلاً ليعرف الملائكة منه ما يكون من غيب ووحي)[2].

فهو تعالى إذا أراد أن يُطلع حداً من الملائكة على الغيب، أو يحملهُ الرسالة إلى الأنبياء، فمصدرهم في ذلك -كما ورد في الروايات- هو الاطّلاع على ذلك اللوح، وأمّا ما يوحيه تعالى إلى نبيه فلذلك طريقان: فتارة يكون بإسماعه الكلام من غير واسطة، وتارة بإسماعه الكلام على ألسن الملائكة.

[1] الشريف المرتضى، مصدر سابق.

[2] المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص74.



تحليل ومقارنة الآراء الكلامية:

أولاً: أوجه الاتفاق والاختلاف بين الآراء الكلامية في الوحي:

بعدما اتضح أن الأشاعرة يقولون إن كلامه تعالى صفة من الصفات الذاتية، لم يزل ولا يزال موصوفاً به، قائم به ومختص بذاته، وهو غيره تعالى، قديم وكلامه القديم، وعبروا عنه بالكلام النفسي، فمنه جمل إخبارية -وراء العلم-، ومنه جمل إنشائية كالأمر والنهي مثلاً -وراء الإرادة والكراهة-، وهو شيء في ذهن المتكلم يسمى بالكلام النفسي، وهو الكلام حقيقة، وأما الكلام اللفظي فهو تعبير عنه، وهذا الكلام (النفسي) في الإنسان حادث يتبع حدوثه ذاته، وفيه سبحانه قديم لِقِدَم ذاته، وإن المتلوّ والمسموع من الكلام الإلهي -أي القرآن الكريم هنا- هو كلامه تعالى الأزلي القديم، الذي ليس بحرف ولا صوت، بل الصفة القديمة له تعالى، وقالوا إنّ الملك أو الرسول إنما يسمع منه هذه الحروف والأصوات بغير واسطة، وهنا السماع للكلام مباشرة، مستندين فيه إلى جواز الرؤية الذي يقولون به، ويقيسون عليه سماع الكلام.

وقالت المعتزلة: إن كلامه تعالى أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي، فكلامه تعالى مخلوق محدث، إذ لا يمكن أن يكون الله قد أحدث الكلام في ذاته؛ لأنه إذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عرض، فأصبحت ذاته محلاًّ للحوادث، ولا يجوز أن يحدث إلاّ في محل؛ لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلاًّ تقوم به، فلا يبقى إلاّ أنه يحدثه في محل. ويحدثه وقت الحاجة إلى الكلام، وقد اشترطت المعتزلة في هذا المحل الذي يخلق فيه تعالى الكلام أن يكون جماداً، كما أحدثه تعالى في الشجرة؛ حتى لا يكون «المحل» هو المتكلم من دون الله، وعليه

فالقـرآن مخلـوق أيضـاً لأنـه كلامـه تعـالى، وإن مـا يسـمعه النـاس ويتلونـه مـن القـران ليس بـكلام اللـه عـلى الحقيقـة، وإنمـا هـو كلامـه تعـالى مجـازاً، فهـو مضـاف إليـه وليـس موجـوداً بذاتـه في اللـوح المحفـوظ، وإنمـا هـو حكايـة عـن ذلـك؛ لإنـه تعـالى محتجـب عـن الرؤيـة، وإن مـا يوحـى إلى النبـي هـو الفكـرة التـي يعـبر عنهـا بواسـطة الـكلام، باختـلاف اللغـة التـي يعـبر بهـا، لذلـك فـإن كلام النبـي بالقـرآن باللغـة العربيـة فعـل طبيعـي لأنـه عـربي، وإن الموحـى إليـه كان الفكـرة التـي عـبر عنهـا هـو بلغتـه العربيـة، وإن وجـه الإعجـاز في القـرآن الكريـم ليـس في نظمـه وبلاغتـه، فالنـاس قـادرون عـلى مثـل ذلـك النظـم والتأليـف، وإنمـا وجـه الإعجـاز والدلالـة عـلى النبـوة فيـه مـا فيـه مـن الإخبـار بالغيـوب.

وتقـول الإماميـة والأشـعرية: إنّ الـكلام صفـة لـه تعـالى، ولكنـه ليـس مـن الصفـات الذاتيـة القديمـة كالعلـم والقـدرة والحيـاة، وإنمـا هـو (مـن الصفـات الإضافيـة كالخلـق والـرزق)، واتفقـت المعتزلـة مـع الإماميـة في القـول بحـدوث الـكلام، فكونـه تعـالى متكلّـماً لا يكـون إلّا بـكلام محـدث؛ لأن حقيقـة المتكلـم مَـن وقـع منـه الـكلام الـذي هـو هـذا المعقـول بحسـب دواعيـه وأحوالـه، وقالـوا بـأن كلامـه تعـالى يجـب أن يوصـف بمـا سـمّاه بـه هـو تعـالى بكونـه محدثـاً.

فالـكلام اللفظـي الموضـوع، الـدال عـلى مـا في الضمـير: كلام، وكـذا الإشـارة الوافيـة لإراءة المعنـى: كلام، كـما أن إشـارتك بيـدك إلى القعـود والقيـام: أمـرٌ وقَـولٌ. وكـذا الوجـودات الخارجيـة فإنهـا لمـا كانـت حاكيـة بوجودهـا عـن وجـود علتهـا، وبخصوصياتهـا عـن الخصوصيـات الكامنـة فيهـا؛ صـارت الوجـودات الخارجيـة -بمـا أن وجودهـا مثـال لكـمال علّتهـا- كلامـاً. وعليـه فمجمـوع العـالم الإمـكاني كلام اللـه سـبحانه، ويتكلـم بـه بإيجـاده وإنشـائه، فيظهـر المكنـون مـن كـمال أسـمائه وصفاتـه. وكـما أنـه



تعـالى خالـق العـالم والعـالم مخلوقـه، كذلـك هـو تعـالى متكلـم بالعـالم، مظهـر بـه خبايـا الأسـماء والصفـات، والعـالم كلامـه. وثمّـة رأي توفيقـي بـين الآراء المختلفـة في القـرآن الكريـم بـين القـدم والحـدوث أو الخلـق -كـما يعـبر عنـه المعتزلـة-، وهـو مـا ذهـب إليـه السـيد الطباطبـائي: أن القـرآن الكريـم إذا أريـد بـه هـذه الآيـات التـي نتلوهـا بمـا انهـا كلام دال عـلى معـانٍ ذهنيـة نظـير سـائر الـكلام ليـس بحسـب الحقيقـة لا حادثـاً ولا قديمـاً[1].

نعـم، هـو متصـف بالحـدوث، أي: بحـدوث الأصـوات التـي هـي معنونـة بعنـوان الـكلام والقـرآن، وإن أريـد بـه مـا في علـم اللـه تعـالى مـن معانيهـا الحقـة؛ كان كعلمـه تعـالى بـكل شيء حـق: قديمـاً بقدمـه.

فالقـرآن قديـم، أي: علمـه تعـالى بـه قديـم، كـما أن زيـداً الحـادث قديم، أي أنّ علـم اللـه تعـالى بـه قديـم إلاّ أنـه محـدث خلقـاً.

إذن: فالقـرآن عنـد العلامـة الطباطبـائي -مـن حيـث قدمـه أو حدوثـه- تابـع لسـنة وجـوده، ورأي العلامـة الطباطبـائي هـذا يشـكل تفصيـلاً لمـا ذهبت إليـه الإماميـة، فالقـرآن محـدث مـن حيـث هـو عبـارة عـن هـذه الأصـوات والحـروف المكونـة للآيـات، وهـو قديـم مـن حيـث إنـه في علمـه تعـالى كـما يعلـم تعـالى جميـع الأشـياء، الحـادث منهـا والقديـم.

مـما تقـدم -مـن عـرضٍ لمبـاني المـدارس الكلاميـة التـي لهـا الأثـر البالـغ في بيـان معنـى الوحـي عنـد مفـسري المذاهـب الإسـلامية وفي تفسـير آيـات القـرآن الكريـم- يتبـين مـن أوجـه الاتفـاق والاختـلاف مـا يـأتي:

أولاً: -قالـت الأشـعرية: إن الـكلام صفـة ذاتيـة لـه تعـالى، وعـبروا عنـه بالـكلام النفـسي، واتفقـت الإماميـة معهـم عـلى أن كلامـه صفـة، ولكـن ليـس

[1] العلامة، القرآن في الإسلام، ج1، ص11.

من الصفات الذاتية القديمة كالعلم والقدرة والحياة، وإنما هو (من الصفات الإضافية كالخلق والرزق).

ثانياً: -قالت المعتزلة: إن كلامه تعالى أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها ويحدثها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي، أو في محل فيسمع من المحل. كما أحدثه تعالى في الشجرة وقت الحاجة إلى الكلام.

ووافقهم الإمامية على كونه تعالى متكلّماً، ولا يكون إلا بكلام محدث؛ لأن حقيقة المتكلّم مَن وقع منه الكلام وأنّ الكلام صفة له تعالى، ولكنه ليس من الصفات الذاتية القديمة، وإنما هو من الصفات الإضافية، ولم يحصروا كلامه تعالى بالكلام اللفظي، فالكلام اللفظي الموضوع الدال على ما في الضمير: كلام، وكذا الإشارة الوافية لإراءة المعنى: كلام، وكذا الوجودات الخارجية، بما أن وجودها مثال لكمال علتها؛ فهي: كلام. وعليه فمجموع العالم الإمكاني كلام الله سبحانه، ويتكلم به بإيجاده وإنشائه، فهو تعالى متكلم بالعالم، مظهر به خبايا الأسماء والصفات، والعالم كلامه.

ثالثاً: -قالت الأشعرية: إن القرآن صفة ذات له تعالى فهو قديم بقدمه، إذ إن هذا القرآن المتلوّ في المحاريب المكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى. وهو الذي أظهره في اللوح المحفوظ، وهو الذي رتبه ونظمه، وهو كلام الله عزوجل، أنزله جبريل عليه السلام من السماوات إلى الأرض، وهو كلام النبي، بمعنى: أنه هو الذي أظهره إلى الخلق ودعا الناس إلى الإيمان به وجعله محجّة لنبوته، واتفقت معهم الإمامية عن معنى كون القرآن قديماً، بأنّه إنْ أريد به ما في علم الله تعالى من معانيها الحقة، كان -كعلمه تعالى بكل شيء حق-

قديماً بقدمه، فالقرآن قديم، أي: علمه تعالى به قديم.

رابعاً: -قالت المعتزلة: إن القرآن عرض مخلوق، خلقه تعالى إذ الأعراض محدثة، وكلامه حادث إنما يخلقه ويحدثه في محل، وقد اشترطوا في هذا المحل أن يكون جماداً كما هو الحال في الشجرة، واتفقت معهم الإمامية على كون القرآن محدثاً -تبعاً لقولهم إن الكلام محدث، إذا أريد به هذه الآيات التي نتلوها، لأنها كلام دال على معان ذهنية نظير سائر الكلام، ليس بحسب الحقيقة- لا حادثاً ولا قديماً. نعم هو متصف بالحدوث، أي: بحدوث الأصوات التي هي معنونة بعنوان الكلام والقرآن، فالقرآن محدث من حيث هو عبارة عن هذه الأصوات والحروف المكونة للآيات.

خامساً: - اتفقت الإمامية والمعتزلة والأشاعرة على أن الله تعالى يوحي إلى أنبيائه؛ إما من وراء حجاب، أو بواسطة ملاك الوحي، أو من غير واسطة؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ [الشورى: 51]، ولكنهم اختلفوا في تفاصيلها، فأما الأشاعرة فقالت: إن الملك أو الرسول إنما يسمع بغير واسطة، ولكن من وراء حجاب، وهذا الحجاب للسامع وليس له تعالى. وأمّا الإمامية فقالت: إنه تعالى ربما يفعل كلاماً في جسم محتجب عن المكلّم غير معلوم على سبيل التفصيل، فيسمع المخاطب الكلام، ولا يعرف محله على طريق التفصيل. وأما المعتزلة فترى أن الوحي يخلقه الله تعالى ويحدثه في محل، واشترطوا في هذا المحل أن يكون جماداً كما هو الحال في الشجرة.

وقالت الأشاعرة -عن طرق الوحي الأخرى- أنْ يُسمع كلامه تعالى

بواسطة كاستماع الخلق من الرسول عند قراءته، أو أنْ يُسمع كلامه تعالى بغير واسطة ولا حجاب، وهذا الوحي سماعاً وإفهاماً من غير واسطة، قياساً على تجويزهم لرؤيته تعالى.

وأما الأمامية فترى أن الوحي إلى النبيّ له طريقان: فتارة يكون بإسماعه الكلام من غير واسطة، وتارة بإسماعه الكلام على ألسن الملائكة بعد أن يُطلِعَ أحداً من الملائكة على الغيب، أي على اللوح المحفوظ كما ورد في الروايات.

وقالت المعتزلة: إن ما يسمعه الناس ويتلونه ليس بكلام الله على الحقيقة، وإنما هو كلامه تعالى مجازاً، فهو مضاف إليه وليس موجوداً بذاته في اللوح المحفوظ، وإنما هو حكاية عن ذلك، وما يوحى إلى النبي هو الفكرة التي يعبر عنها بواسطة الكلام، باختلاف اللغة التي يعبر بها.

أسباب الاتفاق والاختلاف في الآراء الكلامية:

إنّ مرجع أسباب الاتفاق والاختلاف -كما تبين من خلال ما تقدم- هو الآراء الكلامية لكل فرقة، ومن ثَمَّ ألقت تلك الآراء بظلالها على آرائهم التفسيرية في بيان معنى الوحي وكيفيته.

فأما الأشاعرة فقالوا: إن الكلام صفة من صفات الذات، وهذا الكلام القديم عبروا عنه بالكلام النفسي، وإن القرآن الكريم المتلوّ والمسموع، هو كلامه تعالى الأزلي القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، بل صفة قديمة، وهو الذي أظهره في اللوح المحفوظ ورتبه ونظمه، وهذا الوحي لم يكن على سبيل الإلهام، وإنما كان سماعاً وإفهاماً من غير واسطة مباشرة، مستندين فيه إلى الاستدلال بجواز الرؤية الذي يقولون



بـه ويقيسـون عليـه سـماع الـكلام.

وأمـا المعتزلـة فاسـتندوا إلى المقدمـات العقليـة التـي تتصـف بالـضرورة العقليـة، فقالـوا إن اللـه متكلـم، لا بـكلام قديـم، بـل بـكلام محـدث، يحدثـه وقـت الحاجـة إلى الـكلام، وكلامـه تعـالى أصـوات وحـروف ليسـت قائمـة بذاتـه تعـالى، بـل يخلقهـا خارجـاً عـن ذاتـه، يحدثهـا في محـلٍ فيسـمع مـن المحـل غـيره، كاللـوح المحفـوظ أو جبرائيـل أو النبـي، أو كـما أَحدثـه تعـالى في الشـجرة، وعليـه فالقـرآن مخلـوق أيضـاً لأنـه كلام اللـه تعـالى، وهـو ليـس بـكلام اللـه عـلى الحقيقـة، وإنمـا هـو كلامـه تعـالى مجـازاً، فهـو مضـاف إليـه وليـس موجـوداً بذاتـه في اللـوح المحفـوظ، وإنمـا هـو حكايـة عـن ذلـك.

وذهبـت الإماميـة إلى كونـه تعـالى متكلـماً بـكلام محـدث، وهـو صفـة مـن الصفـات الإضافيـة لا الصفـات الذاتيـة القديمـة، والقـرآن الكريـم لا حـادث ولا قديـم، عـلى تفصيـل: بـأن القـرآن الكريـم إذا أريـد بـه هـذه الآيات المتلـوة بمـا أنهـا كلام؛ فهـو متصـف بالحـدوث، وإن أريـد بـه مـا في علـم اللـه تعـالى؛ فالقـرآن قديـم.

ووحيـه مخلـوق يفعلـه في جسـم محتجـب عـن المكلَّـم غـير معلـوم عـلى سـبيل التفصيـل، وإذا أراد أن يُطلِـع أحـداً مـن الملائكـة عـلى الغيـب، أو يحملـه الرسـالة إلى الأنبيـاء، فـإن ذلـك يكـون بالاطـلاع عـلى اللـوح المحفـوظ -كـما ورد في الروايـات-، ووحيـه تعـالى للأنبيـاء يكـون بإسـماعه الـكلام مـن غـير واسـطة، أو بإسـماعه الـكلام عـلى ألسـن الملائكـة، وهـو كلامـه تعـالى عـلى الحقيقـة.

تصوير ظاهرة الوحي عند الحداثويين الإسلاميين:

يوكـد الحداثويّـون كثـيراً في كتاباتهـم وتصريحاتهـم عـلى عـدم بيـان الإنـكار الصريـح والمبـاشر للأسـس الدينيـة التـي يعتقـد بهـا المسـلمون منـذ عهـد النبـي، وإنمـا يكـررون دومـاً بـأن لديهـم رؤيـة جديـدة ومختلفـة عـما هـو موجـود في الفكـر الكلاسـيكي للمسـلمين، الـذي يعيـش حالـة مـن الخيـال والأسـاطير والتعلـق بـكل مـا هـو غيبـي ومجهـول توارثـه العقـل الإسـلامي عمـن سـبقهم مـن الأئمـة المؤسسـين للشريعـة وتفسـير الديـن وأصولـه الإسـلامية، ويزعمـون أن هـذه الرؤيـة هـي التـي سـتحقق للمسـلمين التقـدم واللحـاق بركـب الحضـارة.

فإنّهـم -فيـما يخـص قضيـة الوحي-يكـررون القـول بوجـود رؤيتـين مختلفتـين للوحـي؛ الأولى: الرؤيـة الكلاسـيكية السـطحية التـي تجعـل الوحـي حقيقـة خارجـة عـن الواقـع، ومتعاليـة عليـه، وأنهـا نازلـة مـن السـماء إلى الأرض. والثانيـة: هـي النظـرة الحداثيـة التـي قدمـت رؤيـة واعيـة عميقـة عـن حقيقـة ومعنـى الوحـي، ونظـرة مختلفـة عـن تلـك النظـرة الكلاسـيكية السـائدة في الفكـر الإسـلامي، وتفسّره تفسـيراً يتناسـب مـع متغـيرات التاريـخ والثقافـة[1].

والمفكـرون الحداثويـون لا يقولـون بكـذب دعـوى نـزول الوحـي عـلى النبـي صلى الله عليه وآله، بـل يسـلّمون بذلـك ويظهـرون التصديـق بنـزول الوحـي، لكـن يتفقـون عـلى أن الوحـي ليـس حقيقـة خارجـة ومنفصلـة عـن حقيقة الإنسـان، وأنـه ليـس كلـه نـازلاً مـن المنبـع الإلهـي المطلـق، وإنمـا هـو حادثـة متأثـرة بالطبيعـة الإنسـانية، وممتزجـة بالأمزجـة البشريـة، ومختلطـة بالأبعـاد النفسـية والثقافيـة التـي كان يعيشـها النبـي في ذلـك الزمـان.

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص181.



وبعد اتفاقهم على هذا المعنى لمفهوم الوحي وحقيقته، اختلفوا في بيان وتفسير وتقريب ظاهر الوحي في رؤيتهم، فاختلفت كلماتهم وتنوعت مقولاتهم في بيان حقيقة تصوراتهم الجديدة للوحي.

فمنهم من صور الوحي بأنه عبارة عن حالة يعيشها النبي تفيض عليه من خلالها المعاني الدفينة التي كان يعيشها في حياته، فالوحي «حالة استثنائية يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللا وعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته».[1]

ومنهم من يكرر دوماً -كالدكتور محمد أركون- بأن هناك مفهوماً بسيطاً للوحي، شائعاً ومنتشراً في الفكر الإسلامي، ويبين من خلال أبحاثه ودراساته أن الهدف منها «زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد: زحزحة وتجاوز التصور الساذج التقليدي الذي قذفته الأنظمة اللاهوتية».

ويؤكد أن من أهدافه المحورية إضفاء الأشكلة على مفهوم الوحي، أي: جعل الوحي إشكالية بعد أن كان يبدو بديهياً في الوعي الإسلامي، ويؤكد أن هذه الأشكلة هي بداية لتأسيس معنى جديد للوحي وتقديم صور جديدة تماماً عنه.

ويعتبر الوحي عند أركون ظاهرة اجتماعية "تظهر فيها لغة جديدة لكي تعدل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ وعن فعاليته في إنتاج المعنى"[2].

وإذا كان الأمر كذلك، فلا فرق إذن بين الإسلام وغيره من الأديان

[1] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص176.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص84.

الوضعيـة، وفي التصريـح بذلـك يقـول أركـون: «تحديدنـا الخاص الـذي نقدمه عـن الوحـي يمتـاز بخصيصـة فريـدة، وهـو أنـه يسـتوعب بـوذا وكونفوشـيوس والحكـماء الأفارقـة، وكل الأصـوات الكـبرى التـي جسـدت التجربـة الجماعية لفئـة بشريـة مـا مـن أجـل إدخالهـا في قـدر تاريخـي جديـد».

ويذهـب نـصر حامـد أبـو زيـد إلى أن للخيـال الإنسـاني أثـراً بالغـاً في النبـوة والوحـي، ويقـول: «إن تفسـير النبـوة اعتـماداً عـلى مفهـوم الخيـال معنـاه أن ذلـك الانتقـال مـن عـالم البـشر إلى عـالم الملائكـة؛ انتقـال يتـم مـن خـلال فاعليـة المخيلـة الإنسـانية التـي تكـون في الأنبيـاء بحكـم الاصطفـاء، والفطـرة أقـوى منهـا عنـد مـن سـواهم مـن البـشر، فـإذا كانـت فاعليـة الخيـال عنـد البـشر العاديـين لا تتبـدى إلا في حالـة النـوم وسـكون الحـواس عـن الانشـغال بنقـل الانطباعـات مـن العـالم الخارجـي إلى الداخـل؛ فـإن الأنبيـاء والشـعراء والعارفـين قـادرون دون غيرهـم عـلى اسـتخدام فاعليـة المخيلـة في اليقظـة والنـوم عـلى السـواء، وليـس معنـى ذلـك بـأي معنـى مـن المعـاني التسـوية بـين هـذه المسـتويات مـن حيـث قـدرة المخيلـة وفاعليتهـا، فالنبـي يـأتي دون شـك عـلى قمـة الترتيـب، يليـه الصـوفي، ثـم يـأتي الشـاعر في نهايـة الترتيـب».[1]

فـإذا مـا تابعنـا نصـوص مفكـري الحداثـة سـنجدها أنهـا متفقـة في الكثير مـن المعـاني التـي ذكـرت أنفـاً، وكلهـا توكـد عـلى أن الوحـي ليـس حقيقـة متعاليـة عـلى الواقـع البـشري، بـل إنّـه متأثـر بظروفـه التاريخيـة لمحيطـه الـذي وجـد فيـه، وليـس لـه الاسـتقلالية التامـة، أي أنـه ليـس حالـة مسـتقلة مـن حيـث المصـدر والمنبـع.

إن المحـور الأسـاسي والفكـرة المشـتركة في جميـع الكتابـات والنصوص

[1] أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص34.



الحداثيـة، هـي ترجيـح البعـد المـادي الحـسي عـلى البعـد الغيبـي، والارتـكاز عـلى النزعـة الماديـة لتحليـل ودراسـة قضيـة الوحـي، فيظهـر ذلـك وبقـوة في النـزوع إلى الأنسـنة، التـي تجعـل الإنسـان محـور ومبـدأ الأفـكار، ومـما لا يخفـى أن هـذا التوجـه ناتـج عـن طغيـان التفكـير المـادي، فـنرى الحداثيـين العـرب يدأبـون عـلى إثبـات الأثـر الإنسـاني في أصـل الوحـي، وإزالـة البعـد الإلهـي والمصـدر الربـاني عنـه، وإزالـة صفـة الإطـلاق، وتجـاوز الظـروف الزمكانيـة؛ « إن الوحـي بمـا هـو إنـزال وتنزيـل بحسـب هـذه الأطروحـة، ليـس واقعـة أزليـة ميتافيزيقيـة، وإنمـا واقعـة تاريخيـة، غـير مفارقـة للواقـع التاريخـي والاجتماعـي الـذي نـزل فيـه» [1]. وهـو أيضـاً -مـن حيـث هـو نـصّ- ليـس «ظاهـرة مفارقـة للواقـع، أو تمثـل وثبـاً عليـه، وتجـاوزاً لقوانينـه، بـل كانـت جـزءاً مـن مفاهيـم الثقافـة، ونابعـة مـن موضوعـات صورهـا»[2]، «ومـن الواقـع تكـوّن النـص، ومـن لغتـه وثقافتـه صيغـت مفاهيمُـه، ومـن ثَـمَّ فهـو إحـدى نتائـج هـذا الواقـع. فالواقـع أولاً -كـما يقـول نـصر بلغـة يقينيـة وحاسـمة-والواقع ثانيـة والواقـع أخـيراً.

وهـذا تأسـيس للهـدف المحـوري في مشروعهـم، الـذي يتمثـل في إثبات تاريخيـة الأديـان وتأثرهـا بالأوضـاع الاجتماعيـة والثقافيـة، فهـذه الفكـرة هـي قطـب الرحـى في المـشروع الحـداثي، وحجـر الزاويـة فيـه.

والمواقـف الـذي ذهـب إليهـا كثـير مـن أتبـاع الخطـاب الحـداثي في مسـألة الوحـي - ليسـت جديـدة، ولا مـن اختراعهـم، إنمـا هـي مبثوثـة ومنتـشرة في كتـب الفلاسـفة الغربيـين، وكذلـك هـي مبثوثـة ومنتـشرة في كتـب المسـتشرقين المعاصريـن.

---

[1] أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص42-46.

[2] أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص34-36.

نقد الرؤية الحداثوية لظاهرة الوحي:

إن القــارئ المتأمــل في الخطــاب الحــداثي يلحــظ بصــورة واضحــة أن ذلــك الخطــاب ليــس مهتــمّاً بتتبّــع الوحــي الإلهــي ومــا جــاء بــه؛ وليــس لديــه حــرص عــلى دراســة أحكامــه ولا معرفــة مراداتــه، ولا هــو حريــص عــلى فهــم تفاصيــل الأحــكام التــي جــاء بهــا، وإنمــا اشــتغل أصحابــه بالوحــي محاولــة منهــم لإزاحــة مــا يقــف دون التجديــد الفكــري الــذي يســعون إلى تطبيقــه في الفكــر الإســلامي بعــد أن أخــذوه مــن الفكــر الغــربي.

فكثــير منهــم ليــس لديهــم معرفــة تفصيليــة بمــا جــاء بــه الوحــي، ولا خــبرة لديهــم في إدراك حقيقــة مــا قــام بــه النبــي مــن تبليــغ الأحــكام، ولا يملكــون عمقــاً في معرفــة هويــة الديــن الحقيقيــة، ولا يوجــد لديهــم معرفــة بالمصــادر التــي يقــوم عليهــا الفكــر الإســلامي.

وقــد أدى بهــم هــذا القصــور المعــرفي إلى أن يتبنّــوا تصــورات هشــة غــير متماســكة، وبعيــدة كل البعــد عــن حقيقــة الوحــي.

أولاً: إن القــارئ للفكــر الحــداثي يتبــين لــه وبوضــوح فقــدان الجديــة البحثيــة في التعامــل مــع ظاهــرة الوحــي، فلــم تأخــذ بُعدهــا الحقيقــي مــن النظــر والتدقيــق، فتعاملــوا مــع الوحــي وكأنــه ظاهــرة غــير معروفــة في التاريــخ الإســلامي، أو لا يوجــد أي نــص أو خــبر يبــين معنــى الوحــي ويختــص بــه أو يذكــر تفاصيلــه وأحوالــه وظروفــه.

في حــين أن حقيقــة نــزول الوحــي عــلى النبــي صلى الله عليه وآله ووصــف حالــه، قــد تبــين مــن خــلال الروايــات والأحاديــث الــواردة عــن أهــل بيــت العصمــة عليهم السلام، التــي شرحــت الظــروف والأحــوال التــي كان ينــزل فيهــا الوحــي عــلى النبــي صلى الله عليه وآله.

بـل إن الحداثويـين تناسـوا تفاصيـل الوحـي الـواردة في القـرآن، وكأنهـا لا وجـود لهـا، لكـنّ أي قـارئ للقـرآن يجـد أنـه تضمـن تفاصيـل حقيقـة الوحـي وأكـد أن الوحـي منـزل مـن عنـد اللـه، وأن اللـه يختـار مـن يشـاء، وأن النبـي يبلـغ مـا أنـزل إليـه، وأن طـرق الوحـي إلى النبـي مختلفـة، وكل تلـك التفاصيـل تـدل -عنـد المصـدق بالقـرآن والمؤمـن بـه- عـلى أن الوحـي النـازل إلى النبـي ﷺ لم يكـن نتيجـة حالتـه النفسـية التـي كان يعيشـها، ولا هـو نتيجة لقـوة مخيلتـه وَحِـدّة ذكائـه، وإنمـا هـو معـارف نازلـة مـن اللـه إلى نبيـه ﷺ.

ثانيـاً: إن في القـرآن مـن المعـارف والعلـوم مـا يسـتحيل عـلى أي شـخص تحصيلهـا بقـوة عقلـه أو حِـدّة ذكائـه، ويسـتحيل أن يتكـون نتيجة حالة نفسـية، حيـث اشـتمل القـرآن عـلى أخبـار الأمـم والجماعـات والأنبيـاء والأحـداث التاريخيـة السـابقة لزمانـه بفـترة زمنيـة بعيـدة، لم يعاصرهـا النبـي ﷺ، ولم يتعلمهـا في حياتـه.

ومـن تلـك المعـارف: التواريـخ وعـدد السـنين، كـما جـاء في قصـة نـوح: ﴿**وَلَقَـدْ أَرْسَـلْنَا نُوحًـا إِلَى قَوْمِـهِ فَلَبِـثَ فِيهِـمْ أَلْـفَ سَـنَةٍ إِلَّا خَمْسِـينَ عَامًـا فَأَخَذَهُـمُ الطُّوفَـانُ وَهُـمْ ظَالِـمُونَ**﴾ [العنكبـوت: ١٤]، وجـاء في قصـة أصحـاب الكهـف: ﴿**وَلَبِثُـوا فِي كَهْفِهِـمْ ثَـلاثَ مِائَـةٍ سِـنِينَ وَازْدَادُوا تِسْـعًا**﴾ [الكهـف: ٢٥]، وكذلـك تضمّـن القـرآن أسـماء تفصيليـة للرجـال والأمـم والقـرى والقبائـل.

وهـذه الأمـور لا يمكـن الوصـول إليهـا عـن طريـق قـوة الـذكاء ولا سـعة المخيلـة، ولا عـن طريـق التجربـة الحياتيـة اليوميـة، ولا تكـون نتيجـة حالـة نفسـية.

ثالثـاً: إذا كان الوحـي مـن عنديـات النبـي ﷺ، وكان متأثـراً بحالتـه النفسـية أو العقليـة، أو كانـت لطبيعـة حياتـه اليوميـة أو مخيلتـه أو لذكائـه

مدخليــة في صياغــة الوحــي؛ لبــان ذلــك في القــرآن، خاصــة وأن هنالــك بعـض الأحـوال الاسـتثنائية التـي مـرت بـه وقـد أخـذت منـه مأخـذاً، كحزنـه عـلى وفـاة عمـه وكافلـه (أبـو طالـب عليه السلام) وزوجتـه خديجـة عليها السلام اللَذَيـنِ كانـا يُسـانِدانِه، حتـى أطلـق عـلى تلـك السـنة عـام الأحـزان، وفقـد العـون المعنوي بفقدهـما، ومـع ذلـك كلـه لا نجـد في القـرآن أي أثـر لهـذه الأحـداث الأليمـة، فعـدم وجـود آثـار لمثـل تلـك الأحـداث، دليـل عـلى أن مشـاعر النبـي صلى الله عليه وآله ودواخلـه ليسـت مصـدراً للوحـي، وليـس لهـا أثـر فيـه، وإنمـا هـو حقيقـة نازلـة عليـه مـن اللـه عـز وجـل.

إضافـة لمـا تقـدم، ثمّـة إشـكال منهجـي فيـما طرحـه أصحـاب الفكـر الحداثـوي، ذلـك أنهـم حـصروا النبـوة والوحـي في القـرآن فقـط، بينـما النبـوة في حقيقتهـا ظاهـرة مركبـة أوسـع مـن القـران، فبالإضافـة إليـه فـإن اللـه عـز وجـل سـاق مـا يؤيـد نبيـه بأدلـة حسـية وعقليـة، وأحـوال أخلاقيـة ونفسـية وروحيـة عاشـها النبـي صلى الله عليه وآله في أمّتـه.

والنتيجـة -التـي تتفـق عليهـا كل الأدلـة التـي ذكرناهـا والتـي لم نذكرهـا حتـى لا يطـول المقـام بنـا- التـي صاغهـا الفكـر الحـداثي عـن الوحـي لا يمكـن أن تكـون حقيقـة للوحـي الإلهـي، ولا يمكـن أن تجتمـع مـع دلالات القـرآن والبراهـين العقليـة، ولا مـع حـال النبـي صلى الله عليه وآله في نبوّتـه.

فمـع مـا قدمـه الحداثيـون مـن رأي ليـس لنـا إلاّ أحـد أمريـن: إمـا أن نحكـم ببطـلان وخطـأ النظـرة الحداثيـة في تفسـير الوحـي ونأخـذ بمـا يـدل عليـه القـرآن والأدلـة التاريخيـة، وإمـا أن نأخـذ بالنظـرة الحداثيـة ونـضرب بقواطـع القـرآن والبراهـين العقليـة عـرض الحائـط، وهـذا مـما لا يمكـن قبولـه لمـن لـه مُسْـكةٌ مـن عقـلٍ.



النتائج والتوصيات

1- يقول الإمامية والأشعرية: إن الكلام صفة له تعالى، ولكنه ليس من الصفات الذاتية القديمة كالعلم والقدرة والحياة، بل هو (من الصفات الإضافية كالخلق والرزق).

2-اتفقت المعتزلة مع الإمامية في القول بحدوث الكلام، فكونه تعالى متكلّماً لا يكون إلا بكلام محدَث؛ لأن حقيقة المتكلم مَن وقع منه الكلام الذي هو هذا المعقول بحسب دواعيه وأحواله، وقالوا بأن كلامه تعالى يجب أن يوصف بما سمّاه به هو تعالى بكونه محدَثاً.

3-الكلام اللفظي الموضوع الدال على ما في الضمير: كلام، وكذا الإشارة الوافية لإراءة المعنى: كلام، كما أن إشارتك بيدك إلى القعود والقيام: أمرٌ وقَولٌ. وكذا الوجودات الخارجية فإنها لما كانت حاكية بوجودها عن وجود علّتها، وبخصوصياتها عن الخصوصيات الكامنة فيها؛ صارت الوجودات الخارجية -بما أن وجودها مثال لكمال علّتها- كلاماً. وعليه فمجموع العالم الإمكاني كلام الله سبحانه، ويتكلم به بإيجاده وإنشائه، فيظهر المكنون من كمال أسمائه وصفاته. وكما أنه تعالى خالق العالم والعالم مخلوقه، كذلك هو تعالى متكلم بالعالم، مظهر به خبايا الأسماء والصفات، والعالم كلامه.

4-اتفقت الإمامية والمعتزلة والأشاعرة على أن الله تعالى يوحي إلى أنبيائه؛ إما من وراء حجاب، أو بواسطة ملاك الوحي، أو من غير واسطة، ولكنهم اختلفوا في تفاصيلها.

5-مرجع أسباب الاتفاق والاختلاف -كما تبين من خلال ما تقدم- هو الآراء الكلامية لكل فرقة ومن ثَمَّ ألقت تلك الآراء بظلالها على

آرائهـم التفسـيرية في بيـان معنـى الوحـي وكيفيتـه.

6-المفكـرون الحداثويّـون لا يقولـون بكـذب دعـوى نـزول الوحـي علـى النبـي، بـل يسـلّمون بذلـك ويظهـرون التصديـق بنـزول الوحـي، لكنّهـم يتفقـون علـى أن الوحـي ليـس حقيقـة خارجـة ومنفصلـة عـن حقيقة الإنسـان، وليـس كلـه نـازلاً مـن المنبـع الإلهـي المطلـق، وإنمـا هـو حادثـة متأثـرة بالطبيعـة الإنسـانية، وممتزجـة بالأمزجـة البشريـة، ومختلطـة بالأبعـاد النفسـية والثقافيـة التـي كان يعيشـها النبـي في ذلـك الزمـان.

7-يعتـبر الوحـي عنـد الحداثويـين الإسـلاميين ظاهـرة اجتماعيـة، تظهـر فيهـا لغـة جديـدة لـكي تعـدل جذريـاً مـن نظـرة الإنسـان عـن وضعـه وعـن كينونتـه في العـالم، وعـن علاقتـه بالتاريـخ وعـن فعاليتـه في إنتاج المعنـى وإذا كان الأمـر كذلـك، فـلا فـرق إذن بـين الإسـلام وغـيره مـن الأديـان الوضعيـة.

8-إن الأخـذ بالنظـرة الحداثيـة هـو ضرب بقواطـع القـرآن والبراهـين العقليـة لعُـرضَ الحائـط، وهـذا مـما لا يمكـن قبولـه لمـن لـه مُسْـكةٌ مـن عقـل.

9-إن أصحـاب الفكـر الحداثـوي حـصروا النبـوة والوحـي في القـرآن فقـط، بينـما النبـوة في حقيقتهـا ظاهـرة مركبـة أوسـع مـن القـرآن، فبالإضافـة إلى ذلـك سـاق اللـه عـز وجـل مـا يؤيـد نبيـه بأدلـة حسـية وعقليـة، وأحـوال أخلاقيـة ونفسـية وروحيـة عاشـها النبـي في أمتـه.

10-إن ترجيـح البعـد المـادي الحـسي عـلى البعـد الغيبـي في تحليـل ودراسـة قضيـة الوحـي - يظهـر جليـاً وبقـوة في المذهـب الأنسـني، الـذي يجعـل مـن الإنسـان المحـور والمبـدأ للأفـكار، ومـما لا يخفـى أن هـذا التوجـه ناتـج عـن طغيـان التفكـير المـادي.



التوصيات

1-أنْ تكثَّف الدراسات بطريقة موضوعية حول جدوائية الدراسات الحداثية في إيجاد حلول لبعض مشاكل التفكير الكلامي حول ظاهرة الوحي.

2-تسليط الضوء على حدود التفسير الكلامي لظاهرة الوحي ومدياته، فمعرفة حدود هذه التفاسير للوحي الإلهي لها دور أساسي في علاج كثير من القضايا الدينية، ومن ثَمَّ تجنيب الدين كثيراً من المشاكل التي زُجّ بها من دون أي عذر.

3-أنْ يحافظ الباحث على النقطة الجوهرية في دراسة الظاهرة الوحيانية من منظار التفسير الكلامي بصورة خاصة، وهي مسألة تعالي الوحي وارتباطه بالغيب، وعدم السماح للدراسات الحداثية أو غيرها بنزع هذا التعالي، فزوال تعالي الوحي وارتباطه بالغيب زوالٌ للقضية الدينية برُمّتها كما حدث هذا مع الحداثويين من المسلمين.

4-عدم التسرع في استخدام المناهج المستوردة من أفق ثقافات أخرى، التي لم تولد من رحم الدراسات الإسلامية المتّزنة والأصيلة، كما حصل مع محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهما، فكثيراً مّا تؤدي مثل هذه المناهج إلى نتائج لا تمتّ للروح الدينية بصلة.

5-لا بد من النظر في التجربة الدينية السائدة حول ظاهرة الوحي كلامياً؛ لإيجاد نقاط القوة، وإبطال النظرة الكلية التي يحكم بها الفكر الحداثوي على التجربة الدينية برمّتها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. ابـن تيميـة، أحمـد بـن عبـد الحليـم، النبـوات، المطبعـة السـلفية، القاهـرة، 1386هـ.
2. ابـن حـزم، عـلي بـن أحمـد، الفصـل في الملـل والأهـواء والنحـل، دار النـدوة الجديـدة ، بـيروت ، ط1، 1317 هـ.
3. ابـن منظـور، محمـد بـن مكـرم، لسـان العـرب، دار صـادر، بـيروت، ط3، 1993م.
4. أبـو زيـد، نـصر حامـد. مفهـوم النـص، بيـروت: المركـز الثقـافي العــربي، ط ٢، 1994م، ص 34.
5. أبـو زيـد، نـصر حامـد. مفهـوم النـص، بيـروت، المركـز الثقـافي العــربي، ط ٢، 1994م، ص 34.
6. أبـو زيـد، نـصر حامـد. نقـد الخطـاب الدينـي، القاهـرة: سـينا للنـشر، ط3، 1994م، ص:42-46.
7. الإمـام عـلي بـن أبي طالـب، نهـج البلاغـة، تحقيـق محمـد عبـده، ط1، 1398هـ ق.
8. الباقـلاني، محمـد بـن الطيـب، الإنصـاف فيـما يجـب اعتقـاده، مؤسسـة الخانجـي ، القاهـرة، ط ٢، ١٩٦٣ م.



9. البخـاري، محمـد بـن إسـماعيل، فتـح البـاري شرح صحيـح البخـاري ، دار الفكـر ، بـيروت ، 1969 م.

10. الحكيـم، محمـد باقـر، علـوم القـران ، مجمـع الفكـر الإسـلامي، قـم المقدسـة، ط3، 1997م.

11. الخيـاط ، عبـد الرحمـن بـن محمـد المعتـزلي، الانتصـار، القاهـرة، ط ١ ، 1925م.

12. الخيـاط المعتـزلي، عبـد الرحيـم بـن محمـد، الانتصـار والـرد عـلى ابـن الراونـدي الملحـد، القاهـرة، ط١، 1925 م.

13. الراغـب الأصفهـاني، الحسـين بـن محمـد، المفـردات في غريـب القـرآن ، دار القلـم، بـيروت، ط1 1991م.

14. الراغـب الأصفهـاني، الحسـين بـن محمـد، المفـردات في غريـب القـرآن، دار القلـم، بـيروت، ط1، 1991م.

15. رشـيد رضـا، محمـد، الوحـي المحمـدي ، دار المنـار ، القاهـرة ، ط ٥ ١٣٦٧ هـ.

16. الزبيـدي، محمـد بـن محمـد، تـاج العـروس مـن جواهـر القامـوس، دار الفكـر، بـيروت، ط1، 1414هـ.

17. السـبحاني، جعفـر بـن محمـد حسـين، الإلهيـات، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، بـيروت، ط1، 1989م.

18. السـبحاني، جعفـر بـن محمـد حسـين، بحـوث في الملـل والنحـل، مؤسسـة النـشر الإسـلامي، قـم المقدسـة، ط2، 1415هـ.

19. الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الأمالي (درر الفوائد وغرر القلائد)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1967م.

20. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ط3 ،1380هـ.ق.

21. الصدوق، محمد بن علي ، التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ط5، 1416 هـ.

22. الصدوق، محمّد بن علي بن الحسين، التوحيد، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت (د. ت).

23. الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، دار الزهراء، بيروت، ط1، 1973 م.

24. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط1، 1997م.

25. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1994 م.

26. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي ، بيروت 1379 هـ.

27. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1978 م.

28. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، جمعية منتدى النشر، النجف الأشرف، 1979 م.



29. العامـلي، فهيمـي نـور الديـن، الوحـي في الأديـان الثلاثـة، دار المحجـة البيضـاء، بـيروت، ط1، 2009م.

30. عبـد الـرزاق، مصطفـى بـن الحسـن، الديـن والوحـي والإسـلام، دار إحيـاء الكتـب العربيـة، مـصر ، 1945م.

31. عبـد المجيـد الـشرفي، الإسـلام بـين الرسـالة والتاريـخ، دار الطليعـة، بـيروت، ط2، 2008م.

32. عـلي عبـد الـرازق، الديـن والوحـي والإسـلام، دار إحيـاء الكتـب العربيـة، مـصر 1945 م.

33. عماد علي عبد السميع، الإسلام واليهودية دراسة مقارنة.

34. الفخـر الـرازي، محمـد بـن عمـر، مفاتيـح الغيـب (التفسـير الكبـير)، دار الفكـر ، بـيروت ، ط ٣ ، 1985 م.

35. القـاضي عبـد الجبـار المعتـزلي، عبـد الجبـار بـن أحمـد، تنزيـه القـرآن عـن المطاعـن، دار النهضـة الحديثـة، بـيروت، ط2، 2005م.

36. القـاضي عبـد الجبـار المعتـزلي، عبـد الجبـار بـن أحمـد، شرح الأصـول الخمسـة ، مكتبـة وهبـة ، القاهـرة ، ط1 ، 1965م.

37. القـاضي عبـد الجبـار، عبـد الجبـار بـن أحمـد، المغنـي في أبـواب التوحيـد والعـدل، الشركـة العربيـة للطباعـة والنـشر، القاهـرة، ط ١ ،1961 م.

38. القسـطلاني، شـهاب الديـن، إرشـاد السـاري لـشرح صحيـح البخـاري، دار الكتـب العلميـة، بـيروت 2016م.

39. اللقـاني، إبراهيـم بـن إبراهيـم، القـول السـديد شرح جوهـرة التوحيد، دار الكتـب العلمية، بـيروت، ط1، 2013م.

40. المجلـسي، محمـد باقـر محمـد تقـي، الأمـالي ، طهـران ، ط 1 ، 1310 هـ.

41. محمـد أركـون، الفكـر الإسـلامي نقـد واجتهـاد، دار السـاقي، بـيروت، 2017م.

42. محمـد أركـون، القـرآن مـن التفسـير المـوروث إلى تحليـل الخطـاب الدينـي، دار الطليعـة، بـيروت، ط2، 2005م.

43. محمـد عبـده، رسـالة التوحيـد، دار الكتـاب العـربي، القاهـرة، ط1، 1966.

44. محمـد فـؤاد عبـد الباقـي، المعجـم المفهـرس لألفـاظ القـرآن الكريـم، دار الفكـر، بـيروت 1987 م.

45. المصطفـوي، حسـن محمـد، التحقيـق في كلـمات القـرآن الكريـم، ط1، اثـار العلامـة المصطفـوي، طهـران 1385ش.

46. المعتـق، عـواد بـن عبـد اللـه، المعتزلـة وأصولهـم الخمسـة، مكتبـة الرشـد، الريـاض، ط4، 2001م.

47. مغنيـة، محمـد جـواد، التفسـير الكاشـف ، دار العلـم للملايـين ، بـيروت، ط 2، 1978 م.

48. مغنيـة، محمـد جـواد، فلسـفات إسـلامية، دار التعـارف للمطبوعات، بـيروت، 1978م.



49. المفيـد، محمـد بـن النعـمان، المسـائل العكبريـة، مكتـب الأعـلام الإسـلامي، قـم، ط1، 1413هــ ق.

50. المفيـد، محمـد بـن محمـد، أوائـل المقـالات ، المطبعـة الحيدريـة، النجـف الأشرف ، ط ٣، 1973 م.

51. المفيـد، محمـد بـن محمـد، تصحيـح الاعتقـاد، المطبعـة الحيدريـة، النجـف، ط ٣ ، 1973 م.

52. الميردامـاد، محمـد باقـر، القبسـات، دانشـكاه طهـران، إيـران، ط2، 1946م.

سؤال تجديد علم الكلام سُـؤالٌ مَسؤول

د. سنوسي سامي*

* أستاذ الفلسفة، جامعة الجزائر2.



الملخّص

علم الكلام الإسلاميّ هو فنّ البحث في العقائد الإيمانيّة، دفاعاً وإقناعاً، وهو المتميّز بالموضوع العقديّ الباحث في الإلهيّات والنبوّات والسمعيّات، وقد تكَرَّمت الحضارة الإسلاميّة بإنتاج المتكلّمين تكريما كبيراً، ولكن اليوم وبعد تكاثر الشبهات حول الإسلام والمسلمين، أضحى سؤال تجديد علم الكلام فريضة على علماء الأمّة أكثر من أيّ وقت مضى.

الكلمات المفتاحية

﴿تجديد علم الكلام، المتكلّمون، العقائد الإيمانيّة، المناظرة، المنهج الجدليّ﴾

ILM-KALAM Renewal, MOTAKALIMINES, Doctrine Faiths, Debate, the Method Argumenta

Dr _ Sami Snouci

Abstract

Islamic ILM-KALAM is the art of researching faiths, defense, and persuasion, and is distinguished by the doctrinal subject whom it researches in divinity, prophecies, and hearings. Islamic civilization has been honored by producing MOTAKALIMINES (speakers) with great honor, but today, after some suspicions concerning Islam and Muslims, the question of renewing ILM-KALAM is an obligatory task for the nation scientists than ever before.

Keywords: Renewing ILM-KALAM, MOTAKALIMINES, doctrine beliefs, debate, dialectic method

مقدّمة:

لئن تأمّلنا واقعنا الدينيّ المعاصر بعين البصيرة، ألفيناهُ يئنّ تحت ضربات متتالية تأتي من جبهات متعدّدة، تستهدف عقيدة التوحيد رأساً، لهذا بات سؤال تجديد علم الكلام سؤالاً مسؤولاً[1]، على علماء الأمّة اليوم، سؤال الساعة، فكلّ يوم نسمع الجديد عن إيذاء الإسلام والمسلمين، بل ونرى في كل حين اغتصاب حرمات أهل القبلة المؤمنين، هذا الإهلاك العلنيّ للحرث والنسل، ومحاربة الدين الحنيف واستباحة دماء المؤمنين داعٍ كبير، وأذان في آذان العلماء بتجديد أركان علمٍ تصدّى لهذه الحملات العدائيّة في بواكير تطوّر الحضارة الإسلاميّة، إنّه علم الكلام الذي ما انفكّ علماؤه يقومون بنصرة عقيدة التوحيد، حتى اشتهروا عن غيرهم بالذَّود عن الدين وإقناع الخصوم بسماحته.

لا يختلف اثنان في ضرورة علم الكلام، ومدى أهمّيّته الحضاريّة في القرون الأولى الهجريّة، ومِن ثَمَّ فلا يختلفان الآن في أنّ المنوط بالتجديد هو العلم ذاته، لأنّ دوره بارز والحملات الشنيعة المستهدِفة للدين التوحيديّ وعدم الردّ المُفحم، لها دليل قاطع على عجز الفقهاء والمفكّرين الرائجين عن ردّها، والسبب الأوحد هو غياب المتكلّمين الحقيقيّين، أو بالكاد غياب من يطرحون سؤالاً تجديديّاً لعلم الكلام،

[1] **السؤال المسؤول**: اصطلاح من وضع طه عبد الرحمن المغربيّ، ومُفاده: ذلك السؤال الذي يسأل عن وضعه بقدر ما يسأل عن موضوعه، (الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ، ص14)، وقد وقف اختيارنا على هذا المصطلح، لمناسبته وضع السؤال الكلاميّ، فينبغي لسؤال تجديد علم الكلام أن يكون مسؤولاً عن نفسه قبل موضوعه، وتالياً يتحمّل مسؤوليّة السؤال، وثقل الأمانة في التجديد ومقتضياتها الدفاعيّة عن الدين. تجديد علم الكلام سؤال مسؤول، والمجدّد سائل مسؤول كذلك.

مـا عـدا بعـض المحـاولات التـي لا تـزال في رفـوف المكتبـات التجاريّـة والجامعيّـة، ولم تلـقَ حتّـى عرضـاً للطـلّاب في التخصّـص والتخصّصـات القريبـة.

نـأتي عـلى ذكـر الإشـكال المحـوريّ فنقـول -وباللـه التوفيـق-: إلى أيّ مـدى بلغـت حاجتنـا لسـؤال تجديـد علـم الـكلام اليـوم ؟ وفي هـذا المضـمار نتسـاءل: فيـم تمايـز علـم الـكلام عـن سـائر العلـوم الدينيّـة؟ مـا موقـع المناظـرة في الإنتـاج الكلامـيّ اليـوم؟ كيـف أثّـرت شـبهة التعدّديّـة الدينيّـة في ميـلاد سـؤال تجديـد علـم الـكلام ؟

أوّلاً: امتيازات علم الكلام في دائرة العلوم الدينيّة.

لـئن تسـاءلنا عـن مميّـزات عِلـمٍ مّـا، فإنّنـا لا نفتـأ نقـف عـلى مـا يُغايِـرُه عـن سـائر العلـوم، إنْ في دائرتـه الكبـيرة مـع كلّ العلـوم، أو في دائرتـه الضيقـة في فلـك العلـوم القريبـة إليـه، ويُعـدُّ علـم الـكلام أبـرز العلـوم الإسـلاميّة، تاليـاً أشـدّها تمايُـزاً في دائـرة العلـوم الدينيّـة، ومـمّا يمايـزه مـا يـأتي:

1 - الامتياز العقديّ في الموضوع:

لا يختلـف اثنـان مـن أصحـاب الاختصـاص في موضـوع علـم الـكلام، وهـو العقائـد الإيمانيّـة، أو بالأحـرى: البحـث في العقائـد الصحيحـة، تحصيـلاً، إثباتـاً وإبطـالاً لِـما لا يفيـد منهـا، «**فعلـم الـكلام هـو بيـان كيفيّـة الاسـتدلال عـلى تحصيـل عقائـد صحيحـة جازمـة بترتيـب صحّـة الشرائـع عليهـا، أو الاسـتدلال عـلى عقائـد وشرائـع مخصوصـة**»[1].

كـما لا يفوتنـا إيضـاح أنّ كلّ المتكلّمـين اتّفقـوا -عـلى اختـلاف مذاهبهم وتعدّديّـة فِرَقِهـم- عـلى موضـوع العقائـد الإيمانيّـة تخصيصـاً لعلـم الـكلام،

[1] سميح دغيم: موسوعة مصلحات علم الكلام الإسلاميّ، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1998م، ص 841.



فهو الحافظ لقواعد الدين من شُبَه المُبطلين، والمُصحّح لنية الاعتقاد، والغاية كلّها الفوز بسعادة الدارين[1]، فامتاز عمل المتكلّم ببحث العقائد الإيمانيّة، وخُصَّ بها أساساً دون الفقيه والمفُسّر والأصوليّ والمؤرّخ والفيلسوف، «**فالتوحيد أمرٌ فطريّ ارتكازيّ، وهو أمر قد فُطِر الإنسان عليه مهما كابر وغالط، وقد تركّز في أعماق نفسه وانطوى عليه ضميره بطبعه من دون تكلّف، ولا حاجة للاستدلال**»[2]. وكان عمل المتكلّم هو التحقيق في موضوع العقيدة الإسلاميّة من الداخل مدارسة وممارسة، ورَدُّ الحملات المتهافتة من الخارج من سائر المعتقدين بأديان أخرى، سماويّة أو أرضيّة، وبهذا الاشتغال أطلق أغلب المتكلّمين ورجال الدين على علم الكلام - علم أصول الدين، كون المتكلم ذاته يحرص على بناء التديّن على أصول وقواعد يقينية لا تتعرّض للشكوك المُبطلة والأساطير المضلّلة، وصحّة أصول الدين تعني بالضرورة صحّة فروعه من فقهيّات وشرعيّات عمليّة ونظريّة.

إذاً؛ تمايَز علم الكلام بالعقيدة عموماً، وبالعقيدة الإسلاميّة تخصيصاً، «**فهو علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشُّبَه، والمراد بالعقائد ما يُقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينيّة المنسوبة إلى دين محمد ﷺ،... إذ به تتمايزُ العلوم، وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينيّة**»[3].

وبالجملة، أردنا بيان أنّ العمل الرئيس للمتكلّم هو بحث العقائد الإيمانيّة، وليست هذه الأخيرة من عمل الفقيه ولا المفُسّر ولا غيرهما،

[1] الميلانيّ السيّد علّي الحسينيّ، الإمامة في أهمّ الكتب الكلاميّة وعقيدة الشيعة الإماميّة، ط1، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1413هـ، ص 12.

[2] الطباطبائي السيّد الحكيم: أصول العقيدة، ط1، دار الهلال، 2006م، ص 55.

[3] الإيجيّ عضد الدين: المواقف في علم الكلام، د.ط، بيروت، عالم الكتب، دون تاريخ،ص7.

وبهـذا تمايـز علـم الـكلام في دائـرة العلـوم الإسـلاميّة بأنّـه علـم يتعلّـق بأصـول الديـن الحافظـة تاليـاً لفروعـه، وهـو بهـذا يمتـاز بالأهمّيّـة القصـوى بالنظـر إلى موضوعـه المحـوريّ في حيـاة الإنسـان معاشـاً ومعـاداً، المعـاش بعقيـدة صحيحـة سـليمة، والمعـاد في دار سـعيدة خاليـة مـن الشـقاوة.

وبنـاء عـلى مـا سـبق؛ حـاز علـم الـكلام شرف رئاسـة العلـوم الدينيّـة قياسـاً عـلى شرف معلومـه، وهـو «**أنّ شرف العلـم بـشرف المعلـوم، فمهـما كان المعلـوم أشرف كان العلـم الحاصـل بـه أشرف، ومعلـوم علـم الـكلام هـو ذات البـارئ تعـالى وصفاتـه، ومـا يجـب لـه ومـا يسـتحيل عليـه، فنسـبة شرف علـم الـكلام إلى شرف سـائر العلـوم كنسـبة شرف معلـوم علـم الـكلام إلى شرف معلـوم سـائر العلـوم، لكـن لا نسـبة لـشرف البـارئ إلى شرف سـائر المعلومات، فـلا نسـبة لـشرف علـم الـكلام إلى شرف سـائر العلـوم، (...) جميـع العلـوم محتاجـة إليـه، وهـو غـير محتـاج إلى شيء منهـا؛ فهـو إذاً أشرف مـن غـيره**»[1]. هـذه المجـزوءة تـشرح لنـا مكانـة علـم الـكلام بـين العلـوم الدينيـة بالنظـر إلى موضوعـه ومعلومـه الرئيـس، وهـو الـذات العليّـة المقدّسـة، مـا يجـب لهـا ومـا يُسْـلب عنهـا، ولـمّا كان موضوعـه أشرف موضـوع، كان أفضـل العلـوم ورئيسـها وشريفهـا وموجّههـا ومرشـدها عـن السـقوط والضـلال.

ورئاسـة علـم الـكلام متوقّفـة عـلى معرفـة البـارئ -عـزّ وجـلّ-، فبمعرفتـه تكتمـل سـائر المعـارف، «**فـإذا ثبـت ذلـك، فالنظـر في طريـق معرفـة اللـه تعالى واجـب؛ لأنّـه لا طريـق إلى معرفـة اللـه تعـالى إلاّ النظـر، وقـد ثبـت أنّ معرفـة اللـه تعـالى واجبـة**»[2]. هاهنـا امتـاز المتكلّمـون عـلى غيرهـم مـن علـماء الديـن ببحـث المسـائل النظريّـة الغيبيّـة في صميـم العقيـدة، ابتـداءً بمعرفـة

[1] الرازي فخر الدين: الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمّد، ط1، الأزهر، المكتبة الأزهريّة للتراث، دون تاريخ، ص 29-30.

[2] الطوسيّ محمّد بن الحسن: تمهيد الأصول في علم الكلام، تحقيق: المركز التخصصيّ لعلم الكلام التابع لمؤسّسة الإمام الصادق، قم، منشورات الرائد، 1394هـ، ص 45.



الله تعالى أو التوحيد، ثمّ الغاية من الرسل والرسالات، أو النبوّات، ثمّ المعاد أو السمعيّات، وأخيراً مسألة الإمام والإمامة.

وبالجملة «**أشرف العلوم إنّما هو العلم الملقّب بعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله ومتعلّقاته**»[1]، هذه أمّ المسائل العقديّة التي اختص بها المتكلّمون وامتاز على إثرها علم الكلام علماً عقديّاً صرفاً، وسؤال التجديد اليوم مرهون بالاحتفاظ بمقولة الشرف لهذا العلم، ففي تراثنا الكلاميّ الكبير ما يسدُّ حاجتنا إلى التجديد ذاته، لكن ينبغي التفكير أساساً في كيفيّة التجديد، إذ فيها يحدث التخليط، ولا بدّ من النسج على المنوال ذاته الذي سلكه المتكلّمون الأوائل، وبرهان ذلك نجاحهم في رسالتهم الدفاعيّة عن العقيدة الحنفيّة التوحيديّة، والشهادة تقال إلى يوم الدين.

2 - الامتياز الجدليّ في المنهج:

من بديهيّات القول أنّ لكل علم منهجاً يميّزه على غرار موضوعه، لكن ثمّة علوم تتفاضل بقوّة مناهجها من حيث طبيعتها المتفرّدة، والجدل هو إحكام الكلام من حيث دقّة الاختيار وتدبّر النظام، وهو في المقام علاقة موسومة بالشدّة والصراع والخصام، وهو من حيث المرام رغبة في إظهار الحقّ، أو نِشدان الظفر والانتصار، وفي الحالين معاً هو تغييرٌ مّا في ذهن المجادَل من مواقف وأحكام»[2]. وأما منهج الجدل الذي ميّز الممارسة الكلاميّة، فيُعد القاعدة الضروريّة للحوار العقديّ أو المناظرة الكلاميّة، وظلّ الطابع المميّز للمتكلّمين في جدالاتهم الكلامية. وهو ما لم تعهده سائر العلوم كمنهج مُميّز لها، كالفقه والتفسير وغيرها

[1] الآمديّ سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2004م، ص 13.

[2] البهلول عبد الله: الحجاج الجدليّ خصائصه الفنّيّة وتشكّلاته الأجناسيّة، ط1، دون ذكر مكان، 2013م، ص 137.

مـن العلـوم الإسـلاميّة، ولكـن لمـاذا تميّـز علـم الـكلام بالمنهـج التناظـريّ أو الحـوار العقـديّ؟

في حقيقــة الحــال: علــم الــكلام علــم جــدليّ في طابعــه العمــليّ والتطبيقــيّ، فــلا يمكــن تصــوّر مناظـرة دون كلام مــن الطرفـين، لقـد تولّـد الجـدل مـن هـذه الممارسـة مـن الجانبـين، لهـذا فالجـدل عنـد المناطقـة والمتكلّمـين هـو القيـاس المُشـكَّل مـن مقدّمـات مشـهورة، «**ومنافعـه في الرياضـة والمناظـرة وعلـوم الفلسـفة، فأمّـا منفعتـه في المناظـرة فمـن قِبَـل أنّـا إذا أحصينـا آراء الجمهـور كانـت مخاطبتنـا إيّاهـم مـن الآراء التـي تخصّهـم، لا مـن الأشـياء الغريبـة، لننقلهـم عـمّا نراهـم لا يصيبـون القـول فيـه**»[1]. وإشـارة أرسـطو حـول نقـل الجمهـور مـمّا نراهـم مخطئـين فيـه، هـو عَـيْن الحجـاج الكلامـي عـن طريـق الجـدل، وبهـذا فـلا يختلـف الجـدل بـين علـم الـكلام والفلسـفة إذا كان يُبنـى في كِلا الصناعتـين مـن مقدّمـات ذائعـة غرضهـا الإقنـاع أو الدفـاع، ولكـن مـا ميّـز علـم الـكلام بالجـدل العقـديّ هـو اختصاصـه -كما تـمّ بيانـه مُسـبقاً- بالموضـوع العقـديّ رأسـاً، وليـس كـما تتوسّـع موضوعـات الفلسـفة، ويبقـى الجـدل هـو المشـترك في ذلـك.

وبالجملـة: تمايـزت صناعـة الـكلام بالمنهـج الجـدليّ، ولم تتمايـز بـه سـائر العلـوم، مـمّا فاضـل المتكلّمـين بدرجـة أخـرى عـلاوة عـلى تمايزهـم بالموضــوع العقــديّ، وللإشــارة فــإنّ المنهــج ضروريّ في تجديــد علــم الـكلام، المنهـج الجـدليّ القـاضي بإقامـة الحـوار الكلامـيّ الرصـين، يشـتغل بـه المتكلّمـون عـلى القضايـا التـي تمـسّ كرامـة الأمّـة ولا سـيّما تلـك التـي تتعلّـق بالعقيـدة التوحيديّـة. أعنـي أنّ سـؤال المنهـج الكلامـيّ سـؤال مسـؤول مـن طـرف السـائل أو المتكلّـم المجـدّد.

[1] أرسطو: النصّ الكامل للمنطق، الجدل، المغالطة، تحقيق: فريد جبر، ط1، المجلّد5، بيروت، دار الفكر اللبنانيّ، 1999م، ص 638.



3 - الامتياز الدفاعيّ في المقاصد:

إنّ المقصد الغائيّ من وجود علم الكلام هو الدفاع عن عقيدة الحقّ ونصرتها، والذبّ عن أصول الدين الحنيف، « **ولا يخفى الدور الكبير في تاريخ الإسلام لعلماء الكلام الذين استضاؤوا بهدى الله وبنور رسوله ﷺ في الذبّ عن عقائد المسلمين، إذ لم يوفّروا طريقة أو خطّة أو مسلكاً برهانيّاً كان أو إقناعيّاً، في إحقاق الحقّ وإبطال الباطل، وما زال هذا دأبهم حتّى جاءت مسالكهم القديمة طافحة بالحجج والبراهين التي قطعت أعناق المبتدعين**»[1] .

فليس من صميم الحكمة أن يوصف علم الكلام بالعلم العقديّ، ذي المنهج الجدليّ بطريق المناظرة، مع التغافل عن مقصده الكبير والرئيس، الذي بواسطته تميَّز المتكلّمون وعلم الكلام عن سائر العلوم الدينيّة وعلمائها - بشرف الدفاع عن الدين، فمن المؤرّخين والمتكلّمين والفلاسفة من توجّه إلى إعطاء ماهيّة علم الكلام بناءً على مقاصده الدفاعيّة مُعرضاً عن هويّته العقديّة والجدليّة غير مُنكِرٍ لها بطبيعة الحال.

يقول أبو نصر الفارابيّ -وهو من أشهر فلاسفة الإسلام-: «**وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل (...) وهي غير الفقه؛ لأنّ الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملّة مُسَلَّمَةً، ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها، الأشياء اللازمة عنها، والمتكلّم ينصر التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها**»[2]. ومِن ثَمَّ وقف

---

[1] الغزاليّ أبو حامد: إلجام العوامّ عن علم الكلام: إعداد: مركز دار المنهاج للدراسات، ط1، بيروت، دار المنهاج، 2017م، ص 12.

[2] الفارابي أبو نصر: إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، ط2، مصر، دار الفكر العربي، 1949، ص 107-108.

الفـارابيّ عـلى ماهيّـة علـم الـكلام الدفاعيّـة نافيـاً إيّاهـا عـن صناعـة الفقـه، إذ الفقيـه يسـتنبط الأحـكام مـن أصـول الملّـة لا غـير، ولا يدافـع عـن تلـك الأصـول، وعـلى العكـس مـن ذلـك يدافـع المتكلّـم عـن أصـول الديـن أو الملّـة دونمـا اسـتنباط منهـا.

إذاً؛ علـم الـكلام هـو -مـن جهـة المقاصـد- فـنّ الدفـاع عـن الثغـور العقائديّـة[1]، وهـو أداة يقتـدر معهـا المعتقـد عـلى نـصرة عقيدتـه، وهـذا المقصـد أشـار إليـه الفـارابيّ والجرجـانيّ وعضـد الديـن الإيجـيّ، وغيرهـم مـن مصنّفـي كتـب علـم الـكلام، وبالجملـة فـإنّ الدفـاع الـذي ظـلّ الخاصّيّـة المميّـزة للمتكلّمـين في كلّ مراحـل علـم الـكلام؛ يُعـدّ الأسـاس في حفـظ العقيـدة مـن جهـة، وإقنـاع الخصـوم بالبرهـان العقـليّ مـن جهـة أخـرى، كي لا يـروج الظـنّ بـأنّ الدفـاع لذاتـه فقـط، وبهـذا فالهويّـة الدفاعيّـة هـي المبعث الرئيـس والجـادّ الـذي يفتقـر إليـه علماؤنـا اليـوم.

بنـاءً عـلى المقـالات السـابقة نسـتنتج في هـذه المقدّمـات: أنّ علـم الـكلام الإسـلاميّ إذْ تميّـز في دائـرة العلـوم الإسـلاميّة، فـإنّ تمايُـزه شـوهد في ثـلاث هويّـات، أو خصائـص تهنـدَس بهـا، في حـين تفتقـر إليهـا سـائر العلـوم الشرعيّـة القريبـة والبعيـدة منـه، وهـي: الامتيـاز العقـديّ في الموضوع، والجـدليّ في المنهـج، والدفاعـيّ في المقصـد، وبهـذا تـمّ العلـم قائمـاً بذاتـه، تحتاجـه سـائر العلـوم الأخـرى، وتشـتدّ الحاجـة اليـوم إلى إعـادة تجديـده وفـق هـذه الهويّـات، وهـذا بداعـي نَظرتهـا وعـدم فنائهـا، فالعقيـدة بقيـت هي هـي، والجـدل هـو هـو، والدفـاع هـو هـو، ولا سـيّما الدفـاع، فهـو الفريضـة التـي وجـب تجديدهـا والربـاط في سـبيلها؛ لأنّ العقيـدة الإسـلاميّة الآن مسـتهدفة مـن طـرف الخصـوم أكـثر مـن أيّ وقـت مـضى، وفي كلمـة شـاملة : رفـع رايـة السـؤال الكلامـيّ كسـؤال مسـؤول عـن أمـراض الأمّـة الآن.

[1] أحد قراملكي: الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري، ط1، بيروت، دار الهادي، 2002، ص 50.



ثانياً: أهمّيّة المناظرة في تجديد علم الكلام:

1 - في مفهوم المناظرة:

المناظـرة عمومـاً هــي مُحـاورة تتـمّ بـين طرفـين يسـعيان إلى تحقيـق الهـدف في ميـدان مـن ميادين المعرفـة، حيـث يواجـه كلّ طـرف الطـرف الآخـر بدعـوى يدّعيهـا، ويدعمهـا بجملـة مـن الأدلّـة المناسـبة، مواجهـاً في ذلـك اعتراضـات الخصـم، فهـي حـوار متحـضّر ومهـذّب يقـوم عـلى مقارعـة الحجّـة بالحجّـة[1]، ابتغـاء الوصـول إلى الحـقّ ونصرتـه.

وهــي المباحثـة والمبـاراة في النظـر واسـتحضار كلّ مُناظـر (فـرداً أو جماعـة) مـا يـراه ببصيرتـه، أو هـي إقبـال كلّ واحـد عـلى الآخـر بالمحاجّـة، وهـي المفاوضـة عـلى سـبيل الجـدل[2]، فـما نلتمسـه الآن هـو أنّ المناظـرة هـي محـاورة عميقـة بـين شـخصين أو بـين فرقتـين، مـع التـزام كلّ طـرف باتّبـاع الحـقّ والصـواب، وبمعنـى آخـر: انقيـاد كلّ مناظـر للحُجّـة الدامغـة حتّـى ولـو كانـت مـن إنتـاج الخصـم المفحِـم، ومِـن ثَـمَّ فالمناظـرة هـي ممارسـة منهجيّـة تتطلّـب مـن المتخاصمـين إظهـار الحـقّ أو تأجيـل الجـدل والمخاصمـة إلى وقـت آخـر، ثـمّ إنّهـا توجـب مسـتوى معرفيّـاً مـن الطرفـين لتجعـل السـامعين شـاهدين عـلى قـرع الحجّـة بالحجّـة والانتصـار في الأخـير للمفحِـم واتّبـاع دعـواه.

وقـد امتـاز علـم الـكلام بمنهـج المناظـرة، كونـه العلـم المُميّـز بالـكلام كفعـل، والفعاليّـة الكلاميّـة الألسـنيّة، يجـري بـين المتخاصمـين مجـرى الخطابـة بـين الخطيـب وسـامعيه، إلاّ أنّ المتكلّمـين أشـد بلاغـة وتبليغـاً،

[1] سلامي عبد اللطيف: المدخل إلى فنّ المناظرة، ط1، قطر، دار بلومزبري، 2014م، ص 44 .

[2] قائمي محمّد وآخرون، معجم المصطلحات الكلاميّة، المجلّد الثاني، مجمع البحوث الإسلاميّة، إيران، مادّة: المناظرة، ص، 326.

كـون الفعـل الحـواريّ ناشـئاً بـين الطرفـين بصفـة جدليّـة متبادلـة، وهـي السـمة البـارزة عنـد المسـلمين، ليـس في علـم الـكلام فقـط، بـل في جميـع الصناعـات، وقـد ذكـر طـه عبـد الرحمـن جملـة مـن الاصطلاحـات القريبـة منهـا عـلى سـبيل التمثيـل فقـط، فقـال: «**بالإضافـة إلى لفظـي المناظـرة والمحـاورة، المخاطبـة، والمجادلـة، والمحاججـة، والمناقشـة، والمنازعـة، والمذاكـرة، والمباحثـة، والمجالسـة، والمفاوضـة (في معناهـا القديـم)، والمراجعـة والمطارحـة، والمسـاجلة، والمعارضـة، والمناقضـة، والمداولـة، والمداخلـة، وأخـرى غيرهـا كثـير**»[1].

نسـتنتج إذاً أنّ المناظـرة منهـجٌ منتـج للمعرفـة، وتاليـاً هـو الأنسـب للممارسـة الكلاميـة المتميّـزة بالجـدل، وفي تقديرنـا المتواضـع: لا يمكـن بـأيّ حـال إنتـاج علـم كلام جديـد، أعنـي تجديـداً لعلـم الـكلام بمنـأى عـن تنشـيط المناظـرة، أو طـرح سـؤال الحـوار العقـديّ وضبـط آدابـه المنهجيّـة والمعرفيّـة. لا شـك أنّنـا نعلـم أنّ علـم الـكلام تأسّـس ابتـداءً بهـذا النمـط الحـواريّ في حلقـات العلـم، وكان ذلـك في تشـكُّلاته المبكّـرة.

2 - المناظرة روح لعلم الكلام:

لمـاذا المناظـرة أساسـاً؟ لمـاذا المناظـرة بالضبـط وليـس ثمّـة بديـل عنهـا؟ هنـا يسَـعُنا أن نسـتجمع البراهـين عـلى ضرورة المناظـرة، وعمـق أهمّيّتهـا في إعـادة تفعيـل علـم الـكلام، ومسـؤوليّة المتكلّمـين المعاصريـن اليـوم في ذلـك:

ابتـداءً؛ إذا كان الجسـم يفقـد الحيـاة بفقـده الـروح، فـإنّ علـم الـكلام يفقـد وجـوده بفقـده للمناظـرة، كونهـا المُحـرّك المنهجـيّ النشـط لهـذا العلم، «**ولـم يأخـذ أيّ مجـال علمـيّ إسـلاميّ بهـذا المنهـج مثلـما أخـذ علـم الـكلام،**

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 2000م، ص 69.



هـذا العلـم الـذي قـام عـلى تواجـه العقائـد سـواءً بـين أصحـاب الملّـة الواحـدة أو بـين أصحـاب الملـل المختلفـة، حتّـى إنّنـا نـرى أنّـه أحـقّ أن يُدعـى ((علـم المناظـرة العقـديّ)) مـن أن يُدعـى باسـم آخـر»[1].

فثبـت إذاً أنّ المناظـرة هـي المفُاعلـة الحيّـة للمبـاراة الكلاميّـة، الباعثـة المقتـدرة لفعـل الحـوار المتحـضّر والمنتـج، ومتـى اسـتطاع إليهـا علماؤنـا اليـوم، اسـتطاعوا بنـاء قواعـد مؤسِّسـة في سـبيل تجديـد علـم الـكلام. فـلا منـاص -إذن- مـن المناظـرة كـشرط واجـب الوجـود للانطـلاق في عمليـة التجديـد أو البعـث أو الإحيـاء للسـؤال الكلامـيّ.

3 - شروط المجُدّد لعلم الكلام عند طه عبد الرحمن:

حـدّد طـه عبـد الرحمـن في كتابـه ((في أصـول الحـوار وتجديـد علـم الـكلام)) ضوابـط معرفيّـة ومنهجيّـة وجـب توفّرهـا في مجـدّد علـم الـكلام حتّـى يتأهّـل إلى طـرح السـؤال الكلامـيّ ويتحمّـل تاليـاً مسـؤوليّة الأمانـة في الإنتـاج المعـرفيّ مـن لدُنـه. فيجـب عليـه مـا يـأتي:

أ ـ أن يكـون معتقـداً: لا بـدّ لرجُـل الـكلام أن يكـون معتقـداً بمـا ورد في كتـاب اللـه -تعـالى- والسـنّة المحمّديّـة، لهـذا سـمّي هـذا العلـم مـن طـرف علـماء الـكلام بـ(علـم التوحيـد)[2]، وسـمّي بـ(علـم الـذات والصفـات) فاختـص بـأشرف مباحثـه، وهـو البحـث في ذات اللـه -تعـالى- وصفاتـه، والمعتقـد يعتقـد بالـذات والصفـات عـلى قانـون الإسـلام.

ب ـ أن يكـون محـاوراً: لا بـدّ كذلـك للمتكلّـم مـن المحـاورة، فـلا خطـاب إلّا بـين اثنـين فأكـثر، وربمـا هـذه الحقيقـة التـي رفعـت تسـمية علـم الـكلام -الـذي هـو مـن المكالمـة التـي تحـدث بـين اثنـين- إلى تسـميته

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص 70.

[2] المرجع نفسه: ص71.

بـ(مقالات الإسلاميّين)[1].

ج ـ أن يكون ناظراً: والنظر هو طلب الفكر لشيء مخصوص سالكاً إليه طرقاً مخصوصة يعتقد أنّها قادرة على الظفر به، لهذا نجد النظر خصّ علم الكلام، فسمّي بـ(علم النظر والاستدلال)[2].

فهذه شروط منهجية صارمة تُرشد السائل عن تجديد علم الكلام، وبالجملة: فإنّ المسؤوليّة اليوم في التجديد منوطة بدراسة ذاك الامتياز البارع الذي حازه المتكلّمون، «**إنّ المستوى الرفيع الذي حصّله المتكلّمون في ضبط المناهج العقليّة والأخذ بالقويم من الأدلّة المنطقيّة، يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من علماء المسلمين اليوم بالتصدّي للمذاهب الفكريّة غير الإسلاميّة، كما يفوق مستوى مَن يتولّى مِن مفكّري العرب المعاصرين مَهمّة تجديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلاميّ**»[3].

4 - مُفْسِدَات المناظرة الكلاميّة:

للمناظرة الكلاميّة ضوابط ناظمة لإنتاج إسلاميّ أصيل وبارز، ولكن ثمّة ما يحيد بها عن جادّة الصواب، وما لا يجوز أن يرتكبه رجل المناظرة أو المتكلّم أو نقول المجدّد السائل والمسؤول، إن كان قصده إنتاج معرفة منهجيّة تصبو إلى كشف الحق واتباعه، فكانت المفُسدات هي:

أ ـ المصادرة: هي ما يُجعل في الصدر، والصدر المقدّم والأوّل والسابق، واستخدم مفهوم المصادرة منطقيّاً لإفادة القضيّة أو الحكم أو

[1] طه عبد الرحمن: مرجع سابق: ص71.

[2] المرجع نفسه: ص71.

[3] المرجع نفسه: ص 71 - 72.



الاعتقـاد الـذي يوضـع مقدّمـة وأوّلاً وسـابقاً، يعـدّ غـير محتـاج إلى برهنـة، أو إثبـات مـن جهـة ويكـون مـن جهـة أخـرى دليـلاً يسـتند إليـه في إثبـات قضايـا أو أحـكام أو اعتقـادات[1].

وهـي نتيجـة الدليـل ومقدّمتـه في الآن نفسـه، مـع تغيـير في اللفـظ لإيهام السـامع -حسـب حبنكـة الميـدانيّ- فالغـرض مـن المصـادرة إيهـام المسـتدلّ خصمـه بمغايـرة النتيجـة للمقدّمـة، لذلـك فهـي وظيفـة ممنوعـة غـير مقبولـة في الاسـتدلال، وللخصـم دفـع الدليـل بعلّـة المصـادرة فيـه[2].

إذن: فالمصـادرة ممنوعـة في الممارسـة الكلاميّـة التناظريّـة، وفي إطـار المناظـرة، لأنّهـا برهـان بالمقلـوب مـن جهـة التمويـه، وهـذا يحـطُّ مـن قيمـة المتكلّـم مـن جهـة الدعـوى المحاجـج هـو عليهـا، وكـذا يكـون الإنقـاص مـن قـوّة البلاغـة والاسـتدلال، وطالمـا أنّ البلاغـة هـي مـن البيـان والإبـلاغ، فـإنّ كلّ مصـادرة عـن المطلـوب هـي خـروج عـن جـادّة الإيضـاح والتبليـغ الصائـب، وتصبـح المناظـرة بهـذا شـكلاً مـن المـماراة اللفظيّـة البعيـدة عـن منهجيّـة الاسـتدلال والنظـم المنطقـيّ، وتاليـاً يصبـح المناظـر مموّهـاً وبعيـداً عـن أخـلاق المناظـرة الحقيقيّـة والهادفـة.

ب ـ **الغصـب:** وهـو أخـذ المُناظِـر وظيفـة الاسـتدلال عـلى بطـلان دعوى للخصـم قبـل أن يـترك لـه فرصـة إقامـة الدليـل عليهـا، كقـول المعلّـل: هـذا الكـون أزليّ، ويقـول السـائل، هـذه الدعـوى باطلـة؛ لأنّ الكـون متغـيّر وكلّ متغـيّر حـادث[3]، فنحـن نلاحـظ أنّ المعلّـل لم يقـدّم حججـاً ودلائـل عـلى دعـواه، والسـائل غصـب في إبطـال موقفـه.

[1] النقاري حمو: معجم مفاهيم علم الكلام المنهجيّة، ط1، بيروت، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، 2016، ص478.

[2] الميدانيّ عبد الرحمن حسن حبنكة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط4، دمشق، دار القلم، 1994م، ص451.

[3] الميدانيّ عبد الرحمن حسن حبنكة: مرجع سابق، ص 452 - 453.

ج ـ المجادلة لا لإظهار الحقّ: يراد من المجادلة: المنازعة لا لأجل إظهار الحقّ، بل لأجل الانتصار على الخصم، بإلزامه أو إفحامه، وهي ممنوعة شرعاً[1]، وقد نزلت سورة قرآنيّة باسم المجادلة؛ لأنّها نوع من المراء دون الانتصار للحقّ، بل الانتصار فيها يكون لفرقة أو لأهواء وهكذا، فهي ليست من المناظرة في شيء.

د ـ المكابرة: هي المنازعة لا لإظهار الصواب، ولا لإلزام الخصم، ولكن لإظهار الفضل، ومن المكابرة نقض الدليل بلا شاهد، أو منع البديهيّات وعدم التسليم بها[2].

هـ ـ المعاندة: هي -في اصطلاح أهل هذا الفنّ- المنازعة بين شخصين لا يفهم أحدهما كلام صاحبه، وهو يعلم ما في كلام نفسه من الفساد ومجانبة الصواب[3]، وهي أيضاً من السفسطة والمراء في المناظرة، ومن أسباب إنقاص مقاصدها.

و ـ الجواب الجدليّ: هو ما يذكره المجيب وهو يعتقد بطلانه، سواء أكان باطلاً في الواقع ونفس الأمر أو غير باطل، وطالما أنّ المقصود منه واضح التمويه فهو لا يجوز في المناظرة[4]؛ لأنه ينقص من عمل المتكلّم الإقناعيّ والاستدلاليّ بوجه التحقيق والانتصار للحقّ.

وبالجملة: تُعدّ المناظرة الروح المنهجيّة التي يتوسّل بها المجدّد لعلم الكلام، فهي الناظمة والمرشدة للمتكلّم قبل تجديده للكلام، وقد لاحظنا سابقا الشروط المعرفيّة والممنوع الأخلاقيّ فيها، وطالما أنّ المتكلّمين الأوائل حازوا براعة وعبقريّة منقطعة النظير، فلا مناص من

[1] المرجع نفسه: ص453.

[2] المرجع نفسه: ص 454.

[3] المرجع نفسه: ص 454.

[4] الميدانيّ عبد الرحمن حسن حبنكة: مرجع سابق: ص454.



العـودة إلى النـصّ الكلامـيّ الـتراثيّ الأصيـل، واسـتنطاق مضامينـه الحبـلى بالفيـوض المعرفيّـة، الراشـدة للعقـول في سـبيل ردّ الشـبهات المتكـثّرة اليـوم.

ثالثاً: شُبهة التعدّديّة الدينيّة من دواعي تجديد علم الكلام.

تشـتدّ حاجتنـا إلى تجديـد علـم الـكلام يومـاً بعـد يـوم، بـل وبـات سـؤال التجديـد مسـؤولاً أكـثر مـن أيّ وقـت مـضى، ولا سـيّما والشُّـبهات المُعاديـة للعقيـدة تتفاقـم وتتكاثـر بسرعـة قصـوى، فالمتتبّـع لأحـوال الفكـر الدينـيّ الإسـلاميّ المعـاصر لا يخفـى عليـه مـا مـسّ الباحثـين مـن شـطط معـرفيّ، وهـذا بسـبب مـا توافـد عـلى عقولهـم مـن أفـكار وشـبهات منشـؤها في بـلاد النصـارى، ولعـلّ أبرزهـا أسـطورة التعدّديّـة الدينيّـة، فـما المقصـود بهـا؟ ولمـاذا كانـت الشـبهة الكـبرى التـي ألحّـت عـلى تجديـد علـم الـكلام بغيـة التصـدّي لهـا؟

1 – معنى التعدّديّة الدينيّة:

التعدّديّـة الدينيّـة ميـدان يقبـل واقعـاً متعـدّد التجـارب الدينيّـة، ويسـع كلّ متديّنـي العـالم مهـما كانـت مِللهـم ونِحَلُهـم، إذن: «تعنـي أطروحـة البلوراليّة: الاعـتراف برسـميّة التعـدّد والتنـوّع في الثقافـات والأديـان واللغـات والتجـارب البشريّـة، في كلّ المجتمعـات دون اسـتثناء، والبلوراليّـة -أي: التعدّديّـة بالشـكل الموجـود حاليّـاً- تعـدُّ مـن نتاجـات الحضـارة الجديـدة، وتبحـث في مجالـين مُهمَّـين: أحدهـما مجـال الأديـان والثقافـات، والآخـر المجـال الاجتماعـيّ، فهنـاك بلوراليّـة في المعرفـة الدينيّـة، وبلوراليّـة في المجتمـع، أي الديـن البلـوراليّ والمجتمـع البلـوراليّ»[1]، ومِـن ثَـمَّ فالديـن لا بـدّ أن يكـون إنسـانيّاً، فـلا يمكـن إرغـام أيّ شـخص عـلى عقيـدة مّـا، ومـن هنـا تسـود الحرّيّـة الدينيّـة والاجتماعيّـة التـي تحفـظ مـن الـصراعٍ وتقـوّي -تاليـاً- فلسـفة

[1] سروش عبد الكريم: الصراطات المستقيمة، ترجمة أحمد القبانجيّ، ط1، بيروت، منشورات الجمل، 2009م، ص 11.

الحـوار والتعايـش السـلميّ[1].

فهـذا بيـان مضلّـل ومتهافـت يدّعـي وجـود تعدّديّـة في الديانـات في العـالم، وكلّ منهـا تتميّـز بمقولاتهـا، وحضارتهـا المُحتكِمـة -طبعـاً- إلى معايـير كلّيّـة أو مرصوصـة مـع سـائر التعدّديّـات، «كـما أنـه يوجـد ارتبـاط وثيـق بينهـما (**المجتمـع، والديـن**)؛ بمعنـى أنّ الأشـخاص الذيـن يذهبـون إلى القـول بالتعدّديّـة عـلى المسـتوى الثقـافي والدينـي - لا يمكنهـم التنكُّـر لمقولـة التعدّديّـة الاجتماعيّـة»[2].

لهـذا يسـتند سروش (المفكّـر الإيـرانيّ المعـاصر والداعـم لنظريّـة التعدّديّـة الدينيّـة) إلى توضيـح أنّ سُـنّة الاختـلاف موجـودة منـذ وجـود المجتمعـات الأولى في التاريـخ، بمعنـى: أينـما يكـون المجتمـع تتشّـكل فيـه تعدّديـة كمفهـوم يَصْـدق عـلى عـدّة قضايـا، سـواء تعلّـق الأمـر بالديـن أو غـيره «ورغـم أنّ فكـرة البلوراليّـة أو التعدّديّـة تبـدو جديـدة مـن حيـث اللفـظ، إلاّ أنّهـا تمتـدّ في أعـماق تاريـخ الفكـر البـشريّ، ليـس عـلى مسـتوى تاريـخ الفكـر العـربيّ الإسـلاميّ فحسـب، بـل تمتـدّ جذورهـا في التاريـخ الفكـريّ للبشريّـة أيضـاً لـكلّ المجتمعـات، ومـن الطبيعـي أن يحظـى الطابـع العـربيّ الإسـلاميّ في هـذه الأطروحـة -بالنسـبة لنـا- بجاذبيـة أكـبر، وركـز إذن سروش الـكلام حـول التعدّديّـة الدينيّـة؛ وذلـك لأنّ هـذه الأطروحـة في الأصـل تعتمد عـلى دعامتـين: إحداهـما التنـوع في الإفهـام الاجتماعيّـة بالنسـبة للمتـون الدينيّـة، والأخـرى التنـوع في تغييرنـا للتجـارب الدينيّـة»[3].

[1] سروش عبد الكريم: التراث والعلمانيّة، ترجمة: أحمد القبانجيّ، ط1، بيروت، منشورات الجمل، 2009م، ص 98.

[2] المصدر نفسه، ص 11.

[3] سروش عبد الكريم: الصراطات المستقيمة، مصدر سابق، ص 12.



2 ـ اعتراض علم الكلام على دعوى التعدّديّة الدينيّة:

ليس جديداً أن يعترض المتكلّمون على التعدّديّة الدينيّة، بل كان ذلك في أبكار المناظرات الكلاميّة، بينهم وبين سائر الفرق غير الإسلاميّة التي تدّعي صحّة ما تعتقد، وعلى تعدّد مذاهب الخصوم من المعتقدين لغير دين الإسلام، من: يهود ونصارى ومجوس وصابئة، وغيرهم، فقد تصدّى المتكلّمون وأبطلوا مقالاتهم بدعوى أحقّيّة دين الإسلام فقط، وتهافت مزاعم ما عداه من المعتقدات السماويّة السابقة بداعي التحريف من جهة، وبداعي نسخ الإسلام لباقي الشرائع من جهة أخرى، فما عاد ثمّة تعدّد وكثرة للحقّ في الأديان، بل ثمّة دين واحد حقّ وهو دين الإسلام.

ولكنّ الرواسب الوثنيّة في النصرانيّة اقتضت أن تمارس التضليل باسم تعدّد الحقّ وحرّيّة التديّن، لتُفضي في الأخير إلى التكثير أو البلوراليّة كما لم تسلم من قبل من التثليث المنافي -من كلّ جهة- للتوحيد، فكيف يصمُدون أمام أسطورة التثليث؟ «وألزمهم أنْ قالوا: إنّه متبعّض ذو أبعاض ثلاثة، بأنّه جسم متغاير وبأنّه محدث، (...)، فقد صحّ بطلان قولهم بأنّ الحياة بعضه، أو غيره، فإلى أيّ موقف من ذلك تمسّكوا به لزمهم ترك النصرانيّة، (...)، وإن قالوا إنّ الحياة هي الحيّ فقد أقرّوا بالتوحيد»[1].

وبالجملة بات سؤال تجديد علم الكلام مُلحّاً أكثر من أيّ وقت مضى، ولعلّ إشكالات التعدّديّة الدينيّة وأساطيرها من أكبر الشبهات التي لا مناص من ولوجها بالأسس الكلاميّة، ولا سبيل إليها إلّا بتجديد علم الكلام، إذ هو العلم المقتدر على معالجة الأمراض العقديّة الجديدة في عالمنا اليوم.

[1] القاضي عبد الجبّار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمّد خضر نبها، ط1، المجلّد4 و5، جزء الفرق غير الإسلاميّة، بيروت، 2012م، ص، 97.

خاتمة:

مـمّا سبق تحليلـه وإيـراده بخصـوص الحاجـة إلى تجديـد سـؤال علـم الـكلام، مـن المفيـد أن نسـتجمع أهـمّ النتائـج، ونحـرص عـلى ترتيبهـا في شـكل نقـاط كي يتسـنّى للقـارئ فهـم مقاصـد الدراسـة في أسـطر وجيـزة، فنقـول:

ـ تمايَـز علـم الـكلام وظَـلّ بمميّـزات جعلتـه علـماً مسـؤولاً عـن الربـاط في سـبيل نـصرة عقيدتنـا، فاختـصّ بالعقيـدة الإسـلاميّة دفاعـاً وإقناعـاً، وبسـائر العقائـد نقضـاً وإبطـالاً، فحـاز شرف رئاسـة العلـوم الدينيّـة، ونحـن اليـوم بحاجـة ماسّـة إلى تفعيـل السـؤال الكلامـيّ بالنظـر إلى هـذه التمايـزات المُسـتشرِفة والداعيـة إلى تجديـد علـم الـكلام.

ـ مسـؤوليّة تجديـد علـم الـكلام تقـع عـلى عاتـق علـماء الأمّـة اليـوم سُـنّة وشـيعة كلّهـم، لأنّ الشـبهات الـواردة تجتـاح العـالم الإسـلاميّ كلّـه، وتحـاول ضرب صميـم العقيـدة الإسـلاميّة، لهـذا فيجـب عـلى العلـماء طـرح سـؤال تجديـد علـم الـكلام، وتحمّـل مسـؤوليته أمـام التحديـات المتناميـة كلّ يـوم.

ـ تجديـد علـم الـكلام ليـس هـو سـخافة علـم الـكلام الجديـد؛ لأنّ الفـارق شاسـع جـدّاً، فـالأوّل محـاولات تقلّـد علـم اللاهـوت المسـيحيّ المبنـيّ عـلى القـراءة المتعـددة للنصـوص الإلهيّـة والإنسـانيّة، أمـا تجديـد علـم الـكلام فهـو إعـادة بعـث الـروح الحواريـة في كلامنـا الأصيـل، دون الاسـتناد إلى سفسـطات النصـارى التـي أطلقـوا عليهـا الآن فلسـفة الديـن/ الأديان.

ـ تُعـدُّ المناظـرة منطلقـاً منهجيّـاً بالـغ الأهمّيّـة، كونهـا المُحـرّك المُميّـز



لعلم الكلام الأوّل، وقد ثبت نجاحها الكبير في الذبّ عن العقيدة وإفحام كلّ الخصوم، وتالياً هي الوجه العمليّ لعلم الكلام، كي يتمّ إبطال دعوى كون النصّ الكلاميّ مجرّد مقالات تجريديّة فحسب.

ـ الشبهات الكبيرة هي الداعي المناسب والأساس في مساءلة علماء الأمّة اليوم، ومنها سفسطات التعدّديّة الدينيّة، وشبهاتها المُغرية لضِعاف العقيدة، وقد وقف اختيارنا عليها كنموذج عن الشُّبَه؛ لأنّ الاشتغال بها يتكاثر ويؤدّي إلى فرض نوع من مشروعيّتها، لذا يُعظّم سؤال تجديد علم الكلام وأمانته مسؤوليّة علماء الأمّة الحقيقيّين.

قائمة المصادر والمراجع:

1 -الآمـدي سـيف الديـن: غايـة المـرام في علـم الـكلام، تحقيـق: أحمـد فريـد المزيـدي، ط1، بـيروت، دار الكتـب العلميـة، 2004.

2- أحـد قراملـكي: الهندسـة المعرفيـة للـكلام الجديـد، ترجمـة: حيـدر نجـف وحسـن العمـري، ط1، بـيروت، دار الهـادي، 2002.

3 - أرسـطو: النـص الكامـل للمنطـق، الجـدل، المغالطـة، تحقيـق: فريـد جـبر، ط1، المجلـد5، بـيروت، دار الفكـر اللبنـاني، 1999.

4 - الإيجـي عضـد الديـن: المواقـف في علـم الـكلام، دط، بـيروت، عـالم الكتـب، دون تاريـخ.

البهلـول عبـد اللـه : الحجـاج الجـدلي خصائصـه الفنيـة وتشـكلاته الأجناسـية، ط1، دون ذكـر مـكان، 2013.

5 - الـرازي فخـر الديـن: الإشـارة في علـم الـكلام، تحقيق:هـاني محمـد، ط1،الأزهـر، المكتبـة الأزهريـة للـتراث، دون تاريـخ.

6 - سروش عبـد الكريـم: الـتراث والعلمانيـة، ترجمـة: أحمـد القبانجـي، ط1، بـيروت، منشـورات الجمـل، 2009.

7 - سروش عبـد الكريـم: الصراطـات المسـتقيمة، ترجمـة أحمـد القبانجـي، ط1، بـيروت، منشـورات الجمـل، 2009.

8 - سـلامي عبـد اللطيـف: المدخـل إلى فـن المناظـرة، ط1، قطـر، دار بلومزبـري، 2014.

9 - سـميح دغيـم: موسـوعة مصلحـات علـم الـكلام الإسـلامي، ط1، بـيروت، مكتبـة لبنـان نـاشرون، 1998.

10 - الطباطبـائي السـيد الحكيـم: أصـول العقيـدة، ط1، دار الهـلال،



.2006

11 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

12 - الطوسي محمد بن حسن: تمهيد الأصول في علم الكلام, تحقيق: المركز التخصصي لعلم الكلام التابع لمؤسسة الإمام الصادق، قم، منشورات الرائد، 1394هـ.

13 - الغزالي أبو حامد: إلجام العوام عن علم الكلام: إعداد: مركز دار المنهاج للدراسات، ط1، بيروت، دار المنهاج، 2017.

14 - الفارابي أبو نصر: إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، ط2، مصر، دار الفكر العربي، 1949.

15 - القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد خضر نبها، ط1، المجلد4 و5، جزء الفرق غير الإسلامية، بيروت، 2012.

16 - قائمي محمد وآخرون، معجم المصطلحات الكلامية، المجلد الثاني، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، مادة: المناظرة.

17 - الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط4، دمشق، دار القلم، 1994.

18 - الميلاني السيد على الحسيني، الإمامة في أهم الكتب الكلامية وعقيدة الشيعة الإمامية، ط1، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1413هـ.

19 - النقاري حمو: معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.

عالم المثال
عند الشيخ السهرورديّ والملّا صدرا الشيرازيّ
وأثره في المسائل العقديّة

د. فرقان العواديّ *

* دكتوراة فلسفة / جامعة المصطفى



الملخّص

عالم المثال هو المرتبة الواقعة بين عالم الحسّ وعالم العقول، وهو من العوالم الروحانيّة، فمن جهة يحتوي على آثار المادّة من الشكل والمقدار؛ لذلك ماثَل وشابه عالم الجسمانيّات، ومن جهة أخرى فيه حيثية التجرّد وعدم قبول الحركة ولا الكون والفساد؛ فشابه وماثل عالم العقول والجبروت؛ لذلك وقع متوسّطاً بين هذين العالَـمَين، وكان هذا العالم محلّ نظر الحكماء والفلاسفة والعرفاء، حيث نجده كثيراً في كلمات المتصوّفة أمثال الشيخ الأكبر ابن عربيّ، وشارح كلماته القيصريّ، وكذلك ربيب الشيخ الأكبر وتلميذه القونويّ.

والشيخ السهرورديّ والملاّ صدرا (رحمهما الله) بَحَثاه مُفَصَّلاً، في كتبهما المتعدّدة، من خلال ماهيّته وفرقه عن عالم المثال المتّصل، وكذلك فَرقِه عن الـمُثُل الأفلاطونيّة، والأدلّة عليه، والنتائج المترتّبة عليه، حيث من خلال هذا العالم يمكن القول بالمعاد الجسمانيّ وتصحيح التنعُّم في الجنان والعذاب في النيران، والرؤيا، ونظريّة تجسّم الأعمال، وكذلك المعراج، وسؤال القبر، وغيرها من المسائل.

لذلك حاولنا في هذه المقالة المختصرة دراسة عالم المثال دراسةً مقارِنةً بين العَلَمين: الشيخ السهرورديّ صاحب حكمة الإشراق، والملاّ صدرا الشيرازيّ، لنوضح نقاط الاشتراك والاختلاف بينهما، كلّ ذلك من خلال المنهج الوصفيّ التحليليّ.

الكلمات المفتاحية

﴿تطابق الكونين، عالم المثال، قاعدة إمكان الأشرف، قوّة الخيال، المثال المتّصل، الـمُثُل الأفلاطونيّة﴾

The ideal world in the view of Sheikh Al-Suhrawardi and Al-Mulla Sadr
Al-Shirazi and its impact on doctrinal issues

Abstracts

Furqan Al-Awadi

The realm of ideal is the rank between the world of sense and the world of minds, and it is one of the spiritual realms, where on one hand, it contains traces of matter such as form and magnitude, so it resembles the world of physicalities, and on the other hand, where it has the aspect of abstraction and the unacceptability of movement, nor (kawn and Fasad), it is similar the world of minds and jabaruut. Therefore, this realm is mediating between these two worlds. And this world was the subject in the eyes of the Hukama', philosophers and (al-urafa'u), as we can clearly finds it in the words of the Sufis, such as sheikh Al-akbar ibn Arabi and explainer of his thoughts Al-Qaisori, as well as the foster son of Sheikh Al-akbar and his student Al-quwnawi.
Sheikh Al-suhrawardi and Mulla Sadra (may Allah have mercy on them) have discussed into detail, in many of their books, from its essence and how its differ from the realm of the connected ideal, as well as its difference from the platonic forms and the evidence for it, and the consequences thereof, where through this realm it is possible to established (the physical restoration), the blessings in paradise and the agony in hellfire, the visions, the theory of the embodiment of actions, and well as the Mi'raj and the query of the grave and other issues, So we tried in this brief article to study the ideal world, a comparative study between the two scholars, sheikh Al-suhrawardi, the author of the of Al-ishraq philosophy and Mulla Sadra Al-shirazi, to clarify the points of intercession and the difference between them all through the descriptive and analytical approach.

keywords: the realm of ideal, the platonic forms, the rule of the honorable possibility, the correspondence of the two universes, the power of imagination, the connected ideal.

المقدّمة:

لا ريب ولا شكّ أنّ بحث عالم المثال من الأبحاث المهمّة التي وقعت محلاًّ للبحث في الفلسفة الإسلاميّة، إذ لم يقبل الشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله هذا العالم بسبب قوله بماديّة قوّة الخيال، وبخلاف هذا القول نجد الشيخ السهرورديّ المقتول صاحب حكمة الإشراق رحمه الله، وكذلك الملاّ صدرا الشيرازيّ الفيلسوف الشهير صاحب الحكمة المتعالية - قَبِلا هذا العالم وبَحَثاه بشكل مفصّل وموسّع، ورتّبا عليه آثاراً مهمّةً، ولكنّ الخلاف الأساسيّ بينهما يمكن في أن الشيخ السهرورديّ قال بماديّة الخيال (يعني المثال المتصل)، أمّا الملاّ صدرا رحمه الله فقال بِقِسمينِ لعالم المثال:

الأوّل: المثال المنفصل، وهو عالم مستقلّ في الوجود، واقع بين عالم التجرُّد المحض (عالم العقول والجبروت)، وبين عالَم الماديّة والجسميّة المحضة المظلمة (عالم الشهادة والمادّة).

والثاني: عالم المثال المتّصل، وهو قوّة الخيال التي قال بتجرّدها، وتكون واقعة في وعاء وصُقع النفس الجزئيّة.

وعلّة عالم المثال المنفصل هي عالم العقول، وعلة عالم المثال المتّصل هي النفس، حيث تكون هي الفاعل والمدبّر له.

وأهمّ الأدلّة التي ذُكرت لإثبات هذا العالم هي قاعدة إمكان الأشرف، وكذلك أصل تطابق الكونين، وأيضاً وجود الصور الجزئيّة

الخياليّـة، والحـصر العقـليّ، ومـن خـلال الخيـال المتّصـل نثبـت الخيـال المنفصـــل.

المحور الأوّل: البحوث التمهيديّة

أوّلاً: تعريف عالم المثال لغةً واصطلاحاً

يعـرّف المثـال أو الـبرزخ في كتـب اللغـة بأنّـه: الحاجـز بـين الشـيئين[1]، بحيـث يفصـل أحدهـما عـن الآخـر، ومـن هـذا أُخـذ اصطـلاح المثـال لتوسّـطه بـين عـالم المـادّة وعـالم العقـل.

وفي اصطـلاح الـشَّرْع: الحـدّ الفاصـل بـين الدنيـا والآخـرة، ونفـس هـذا المعنـى جـاء في القـرآن الكريـم: ﴿**حَتَّـى إِذَا جَـاءَ أَحَدَهُـمُ الْمَـوْتُ قَـالَ رَبِّ ارْجِعُـونِ * لَعَـلِّي أَعْمَـلُ صَالِحًـا فِيـمَا تَرَكْـتُ كَلَّا إِنَّهَـا كَلِمَـةٌ هُـوَ قَائِلُهَـا وَمِـن وَرَائِهِـم بَـرْزَخٌ إِلَى يَـوْمِ يُبْعَثُـونَ**﴾[2] وكذلـك جـاء هـذا المعنـى في الأحاديـث الشريفـة، حيـث يقـول الإمـام الصـادق عليه السلام في الروايـة: ((واللـه مـا أخـاف عليكـم إلّا الـبرزخ، فأمّـا إذا صـار الأمـر إلينـا فنحـن أَوْلى بكـم))[3]، و((كلّكـم في الجنّـة، ولكنّـي واللـه أتخـوّف عليكـم في الـبرزخ، قلـت: ومـا الـبرزخ؟ قـال: القـبر منـذ حـين موتـه إلى يـوم القيامـة))[4].

عالم المثال في اصطلاح الحكماء:

يطلق على معنيين:

1- عـالم المثـال المنفصـل، أو المثـال الأكـبر، أو الخيـال المنفصـل،

[1] محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص8.

[2] سورة المؤمنون: 99-100.

[3] محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، ج6، ص 214.

[4] فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج1، ص 186.



أو الصـور المعلّقـة، أو المثـل الظلمانيّـة، أو المثـل المعلّقـة، وكثـيراً مّـا يُعـبرِّ عنـه شـيخ الإشراق بــ(عـالم الأشـباح المجـرّدة)[1]، هـو عـالم كلّيّ متوسّـط بـين عـالم المـادّة (الشـهادة) وعـالم العقـول (الجـبروت)، وهـو مـن العـوالم الممكنـة، يُشـبه عـالم المـادّة والجسـم؛ لأنّ فيـه شـكلاً ومقـداراً، ومـن جهـة أخـرى يُشـبه عـالم العقـول النورانيّـة؛ لأنّ فيـه جنبـةً تجرُّديّـةً، وهـذا المعنـى والاصطـلاح شـائع بـين الحكـماء وحتّـى العرفـاء، حيـث يقـول القيـصريّ في شرح الفصـوص: ((إنّ العـالم المثـاليّ هـو عـالم روحـانيّ، مـن جوهـر نـورانيّ، شـبيه بالجوهـر الجسـمانيّ في كونـه محسوسـاً مقداريّـاً، وبالجوهـر المجـرّد العقـليّ في كونـه نورانيّـاً، وليـس بجسـم مركّـب مـادّيًّ، ولا جوهـر مجـرد عقـلي، لأنّـه بـرزخ، وحـدّ فاصـل بنيهـما، وكل مـا هـو بـرزخ بـين الشـيئين لا بـدّ وأن يكـون غيرهـما، بـل لـه جهتـان يُشـبه بـكلٍّ منهـما مـا يناسـب عالمـه))[2].

ولمزيـدٍ مـن الإيضـاح نقـول: بحسـب نظـر الحكـماء فـإنّ الوجـود عبـارة عـن حقيقـة مشـكّكة ذات مراتـب، وهـذه المراتـب مختلفـة في الشـدّة والضعـف، فالوجـود الأشـدّ يكـون أكـثر شـموليّة وحيطـة وسـعة وُجوديّـة؛ لذلـك يكـون علّـة للـذي دونـه مـن العـوالم الممكنـة الـذي يكـون أقـلّ سـعة وحيطـة وشـموليّة، وبذلـك يمثّـل جانـب المعلـول، وعلى هـذا: يكـون الوجود الأشـد متقدّمـاً عـلى الوجـود الأضعـف تقـدُّمَ العلّـة عـلى المعلـول؛ لأنّـه شـامل لِـما في المعلـول مـن كـمالاتٍ وزيـادة، وعـلى هذا صـار عـالم العقول علّـةً لعـالم المثـال؛ لأنّ كُلّيّتـه الوجوديّـة -التـي تمثّـل الانبسـاط الوجـوديّ- تكـون أكـثر حيطـة وسـعة مـن عـالم المثـال المنفصـل -المعلـول- لأنّـه أقـلّ حيطـة وسـعة، ونفـس السـبب يجـري في العلاقـة بـين عـالم المثـال المنفصـل

[1] انظر: يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الاشراق، ج3، ص 321، 328.

[2] داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص 101.

وعالم المادّة، حيث يمثّل الأوّل جانب العلّة وحيثيّتها؛ لأنّه أكثر تجرُّداً وسعة وحيطة، أمّا الثاني فهو أقلّ العوالم دُنُوّاً وأقلّها حيطة؛ لذلك سُمّي بالدنيا لِدُنُوِّه وخِسَّته. وهذا ما صرّح به الملاّ صدرا‍رحمه الله: ((دقيقة إشراقيّة: واعلم أنّ عالم الشهادة كالقشر بالإضافة إلى عالم الملكوت، وكالقالب بالقياس إلى الروح، وكالظلمة بالنسبة إلى النور، وهكذا كلّ طبقة من الملكوت الأعلى والأسفل بالنسبة إلى فوقها على هذا المثال، وكما أنّ الأنوار المحسوسة السماويّة -التي تقتبس منها الأنوار الأرضيّة- قد يكون لها ترتّب بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع يكون أولى باسم النور لأنه أشد و أقوى في الظهور))[1].

2- عالم المثال المتّصل، أو عالم الأشباح الخياليّ، أو الخيال المتّصل، أو الأبدان المعلّقة، وهو قوّة الخيال التي تكون في وعاء أدرك النفس، ولذلك سُمّي متّصلاً؛ لأنّه في داخل النفس ووعائها، ويعرّف الشيخ السهرورديّ‍رحمه الله قوّة الخيال بقوله: ((وهي قوّة مرتّبة في آخر التجويف الأوّل من الدماغ، هي خزانة صور الحسّ المشترك بأسرها، بعد غيبتها عن الحسّ المشترك، والحفظ غير القبول، وليس من شرط كلّ قابل أن يحفظ، فإنّ القابل المستعدّ بسهولة، كالحسّ المشترك، يحتاج إلى فرط رطوبة، والحفظ يحتاج إلى فرط يبوسة، كما في الخيال))[2]، وكذلك الملاّ صدرا الشيرازي‍رحمه الله عرّفها -في كتابه (الأسفار) في باب النفس- قائلاً: ((قوّة الخيال، ويقال لها المصوّرة: هي قوّة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن، واستدلّوا على مغايرتها للحسّ المشترك بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الحسّ المشترك له قبول الصور، والخيال له قوّة

[1] محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في شرح الاسفار الأربعة، ج6، ص 305.

[2] يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الاشراق، ج3، 242.

حفظهـا، والقبـول غـير الحفـظ.

والثـاني: أنّ الحـسّ المشـترك حاكـم عـلى المحسوسـات مذعـن لهـا، والخيـال غـير حاكـم بـل حافـظ فقـط، والـشيء الواحـد لا يكـون حاكـماً وغـير حاكـم.

والثالـث: أنّ صـورة المحسوسـات قـد تكـون مُشـاهَدة وقـد تكـون مُتخَيَّلـة، والمشـاهَدة غـير التخيُّـل، فالحـسّ المشـترك يشـاهد تلـك الصور، والخيـال يتخيّلهـا، فهـما قوّتـان متغايرتـان))[1].

ثانياً: أقسام العوالم في الحكمة الإشراقيّة:

يثبت الشيخ في حكمة الإشراق أربعة عوالم كلّيّة:

1- عـالم الأنـوار القاهـرة: هـو عـالم العقـول الكّلّيّـة -التـي لا تعلُّـق لهـا بالأجسـام أصـلاً-، المجـرّدة تجـرُّداً تامّـاً عـن المـادّة وآثـار المـادّة، وهُـم عسـاكر الحـضرة الإلهيّـة والملائكـة المقرّبـون وعبـادُه المخلَصـون، وهـي نشـأة وحدانيّـة لـكلّ مـا لـه ماهيّـة نوعيّـة. وفيهـا يرجـع الأشـياء كلُّهـا إلى وجـود واحـد تـامٍّ كامـل لا كـثرة ولا تغـيّر فيـه[2].

2-عـالم الأنـوار المدبّـرة: الأنـوار الإسـفهبديّة التـي تتـولّى تدبـير عـالم الأفـلاك وعـالم الإنسـان.

3- عـالم الـبرزخ: الـذي يتكـوّن مـن الكواكـب والعنـاصر البسـيطة والمركبـات المادّيّـة.

4- الصـور المعلّقـة الظلمانيّـة والمسـتنيرة: هـي عبـارة عـن عـالم المثـال المنفصـل. والمـراد بـ(الظلمانيّـة): العـذاب للأشـقياء، وبـ(المسـتنيرة):

[1] محمد بن إبراهيم الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج8، ص211-212.

[2] يحيى بن حبش السهرورديّ، حكمة الإشراق، شرح القطب الشيرازيّ، ج4، ص 312.

النعيـم واللـذّة للسُّـعَداء[1].

المحور الثاني: البراهين على إثبات عالم المثال المنفصل

البرهـان الأوّل (لشـيخ الإشراق السـهروردي): إنّ الصـور الخياليّـة غـير موجـودة في الأذهـان؛ بسـبب امتنـاع انطبـاع الكبـير في الصغـير، ولا هـي موجـودة في الأعيـان؛ لأنّـه يلـزم مـن ذلـك أنّ كلّ إنسـان سـليم الحسّ يراهـا في الخـارج، ولا هـي معدومـة؛ لأنّ بعضهـا متميّـز عـن بعـض، وكذلـك يُحكم عليهـا بأحـكام ثبوتيّـة كثيرة، إذن: هـي موجـودة ولكـن ليـس في الأذهـان ولا في الأعيـان، ولا في عـالم العقـول؛ لأنّهـا جسـمانيّة لهـا مقاديـر وأشـكال، وفي عـالم العقـول المجـرّدات الصرفـة المجـرّدة بالتجـرّد التـامّ، إذن: لهـا وجـود مسـانخ لهـا، هـو عـالم المثـال والخيـال، وهـذا العـالم متوسّـط بـين عـالم العقـل وعـالم الحـسّ؛ لأنّـه دون عـالم العقـل بالتجـرُّد لأنّ تجـرُّده ناقـص، وفـوق عـالم الحـسّ لأنّ تجـرُّده أتـمّ [2].

نقد الشيخ حسن زادة آملي لبرهان شيخ الإشراق:

يقـول الشـيخ الآمـليّ (قـدس سره): إنّ شـيخ الإشراق أراد إثبـات عـالم المثـال المنفصـل، وتعلّـق الصيـاصي المعلّقـة في عـالم المثـال المنفصـل؛ لأنّهـا لـو كانـت في النفس الناطقـة وفي موطـن الخيـال لـَلَـزِم انطبـاع الكبـير في الصغـير، ومـن خـلال هـذا الدليـل يُعلـم أنّ شـيخ الإشراق قائـل بماديّـة

[1] انظر: يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الاشراق، ج3، ص 318، غلام حسين الابراهيمي الديناني، اشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، 295-296، علي الرباني الكلبايكاني، إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، ج3، 395، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في شرح الاسفار الأربعة، ج1، ص 302.

[2] انظر: حسن زادة آملي، هزار ويك كلمة، ج6، ص 272، محمّد صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج1، ص 293، حسين بن عبد الله بن سينا، إلهيّات الشفاء، تعليق صدر المتألّهين الشيرازيّ، ج1، ص 589، 590.



الخيـال كـما هـو مذهـب الشـيخ الرئيـس بـن سـينا ﵀، وهـذه القـوّة تقـع في جـزء مـن الدمـاغ[1]، وعـلى مادّيّـة الخيـال يلـزم اسـتحالة انطبـاع الكبـير في الصغـير.

وخلاصـة هـذا الدليـل وأمثـال هـذا الدليـل لا يثبـت عـالم المثـال المنفصـل، بـل يثبـت عـالم المثـال المتّصـل وتجـرُّد النفـس، هـذا عـلى رأي المـلا صـدرا﵀، أمّـا عـلى رأي شـيخ الإشراق﵀ فحتّـى عـالم المثـال المتصـل لا يثبتـه؛ لأنّـه متوقّـف عـلى مقدّمـة انطبـاع الكبـير في الصغـير، وهـذا الإشـكال يمكـن أن يُجـاب عليـه بأنـه يمكـن أن نرسـم صـورة الأشـياء عـلى ورقـة صغـيرة مـع المحافظـة عـلى القياسـات الخارجيّـة، وعـلى هـذا: لا يلـزم انطبـاع الكبـير في الصغـير[2].

البرهان الثاني: قاعدة إمكان الاشرف

هـذا الدليـل مشـترك بـين المـلاّ صـدرا وشـيخ الإشراق، وأفـاد منـه عـلى الشـكل الآتي: بـأنّ البرهـان عـلى عـالم المثـال المنفصـل متوقّـف عـلى قاعـدة إمـكان الأشرف التـي هـي مـن الأهمّيّـة بمـكان، حيـث يعـبرّ عنهـا المـلاّ صـدرا ﵀ بقولـه: ((هـذا أصـل شريـف برهـانيّ، عظيـم جـدواه، كريـم مُـؤَدّاه، كثـير فوائـده، متوفّـر منافعـه، جليـل خيراتـه وبركاتـه، وقـد نفعنـا اللـه بـه نفعـاً كثـيراً بحمـد اللـه وحسـن توفيقـه))[3].

---

[1] انظر: يحيى بن حبش السهرورديّ، حكمة الإشراق، ج3، ص 242.

[2] انظر: حسن حسن زادة آملي، هزار ويك كلمة، ج6، ص 276، حسن حسن زادة آملي، دورس معرفت نفس، ص 242.

[3] محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج7، ص 244، عليّ الشيروانيّ، تحرير الأسفار للمولى صدر الدين الشيرازيّ، ج3، ص 310.

وقـد اسـتعملها المعلّـم الأوّل وزعيـم المشّـائين في كتابـه (أثلوجيـا)[1] كثـيراً، وكذلـك في كتـاب (السـماء والعـالم) حيـث قـال: ((يجـب أن يعتقد في العلويّـات مـا هـو أكـرم))[2].

واسـتعمل هـذه القاعـدة كذلـك الشـيخ الرئيـس أبـو عـليّ بـن سـينا في الشـفاء والتعليقـات[3]، وعليهـا رتّـب النظـام الوجـوديّ وسلسـلتي البَـدء والعـود، وكذلـك الشـيخ الإشراقـي، حيـث ذكـر هـذه القاعـدة في أكـثر كتبـه، مثـل: حكمـة الإشراق، والمطارحـات، والتلويحـات، وحتـى في المختـصرات كالألـواح العماديّـة والهيـاكل النوريّـة[4]، واسـتعمل هـذه القاعدة في إثبـات العقـول، وإثبـات المثـل النوريّـة أربـاب الأنـواع وغـير ذلـك.

وكذلـك تلميـذه وشـارح كتبـه محمّـد الشـهروريّ، فقـد اسـتعملها في كتابـه (الشّـجرة الإلهيـة)[5].

لذلـك كان لا بـدّ مـن بيـان قاعـدة إمـكان الأشرف التـي هـي مـن أصـول الإشراقيّـين، ومـن قواعدهـم العظيمـة لإثبـات عـالم المثـال المنفصـل:

وتفصيل هذا الدليل نبيّنه من خلال مقدّمتين:

المقدّمـة الأولى: أنّ الموجـودات الإمكانيّـة عـلى قسـمين: مـا يحتـاج في خروجـه إلى قـوة واسـتعداد ليخـرج مـن حالـة الاسـتعداد إلى الفعليّـة

[1] حسين بن عبد الله بن سينا، إلهيّات الشفاء، تعليق صدر المتألّهين الشيرازيّ،ج1،ص 590، محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج1،ص 294.

[2] يحيى بن حبش السهرورديّ، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ص 364.

[3] حسين بن عبد الله بن سينا، التعليقات، ص 21.

[4] انظر: عليّ الشيروانيّ، تحرير الأسفار للمولى صدر الدين الشيرازيّ، ج3، ص 310.

[5] المصدر السابق: ج3، ص 310.

-وهو الموجود المادي-؛ وما لا يحتاج إلى قوة واستعداد -وهو الموجود المجرّد-، ثم إنّ الموجود المجرّد إمّا أنْ يكون مجرّداً عن المادّة وآثارها -وهو المجرّد العقليّ-، أو يكون مجرّداً عن المادّة دون آثارها -وهو المجرد المثاليّ-.

المقدّمة الثانية: إنّ الموجود المثاليّ أشرف من الموجود المادّيّ؛ لأنّ فيه تجرُّداً وكمالات أكثر ممّا في الموجود المادّيّ، وكذلك الموجود المجرّد العقليّ أشرفٍ من الموجود المثاليّ؛ لأنّ فيه تجرُّداً تامّاً وفيه كمالات أكثر وأعلى من الموجود المثاليّ، وبعبارة مختصرة: إنّ الموجود التامّ أشرف من الناقص.

النتيجة:

إنّ الممكن الأخسّ إذا وُجد وَجب أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد قبله، وإلاّ فيلزم منه: إمّا أن يوجد الأخسّ والأشرف معاً، وهذا محال، -لأنّ المجرّد العقليّ الذي هو العقل الفعال (العقل العاشر) لا بدّ (لكي يصدر منه عالم المثال وعالم المادّة) أن يوجد فيه جهتان: جهة تصحّح صدور الكثرة المادّيّة، وجهة تصحّح صدور عالم المثال، وإذا جئنا إلى العقل العاشر وفتّشنا فيه، نجد فيه جهة واحدة مصحّحة، والوجود المثاليّ هو الأشرف، إذن: هو الصادر عن العقل العاشر، وإذا أردنا أن يصدر عالم المثال والمادّة معاً لَاحتجنا إلى سنخين من الكثرة، سنخ من الكثرة يسانخ العالم المثاليّ، وسنخ من الكثرة يسانخ العالم المادّيّ الطبيعيّ، إذن: يلزم أن يكون في العقل الفعال جهتان من الكثرة: كثرة الأشرف، وكثرة الأخسّ، وهو محال؛ لأن كلّ الجهات التي تأتي من تكرُّر العقول الطوليّة ترجع إلى حيثيّة كثرة واحدة، مسانخة لكثرة واحدة، وهي تسانخ الأشرف، والأخسّ يحتاج إلى كثرة مغايرة. وكذلك

عـالم العقـول وعـالم الطبيعـة، لا توجـد سـنخيّة بينهـما؛ لأن عـالم العقـول منـزّه عـن المـادّة ذاتـاً، ومنـزّه عـن المقـدار، وهـو عـالم نـورانيّ صرف، وأمّـا عـالم المـادّة ففيـه المـادّة ذاتـاً ومقـداراً وهـو عـالم ظلـمانيّ، فـلا ينسـجمان، لذلـك لا بـدّ (لـكي يتجـلّى الفيـض) مـن واسـطة تحتـوي عـلى التجـرّد مـن جهـة وعـلى الشـكل والمقـدار مـن جهـة أخـرى، لذلـك ناسـب وسـانخ عـالم المـادّة الظلـمانيّ وسـانخ وناسـب عـالم العقـول النـورانيّ[1] - وإمّـا أن يوجـد بعـده، فيلـزم صـدور الأشرف بواسـطة الأخـسّ، وهـذا محـال أن يصـدر الواجـد مـن الفاقـد، أو يمتنـع صـدوره، وهـذا كذلـك محـال؛ لأنّ الأشرف ممكـن، ولا يوجـد دليـل عـلى امتناعـه. فثبـت مـن ذلـك أنّ الممكـن الأخـسّ إذا وُجـد يَجـب أن يكـون الممكـن الأشرف قـد وجـد قبلـه، وهو المطلـوب[2].

لذلـك يقـول الشـيخ رحمه الله في حكمـة الإشراق: ((وهـي الطبقـة العرضيّـة المتكافئـة الغـير المترتّبـة في النـزول، وهـي أربـاب الأصنـام النوعيّـة الجسـمانيّة، وهـي قسـمان: أحدهـما يحصـل مـن جهـة المشـاهدات، وثانيهـما مـن جهـة الإشراقـات، الحاصلتـين مـن الطبقـة الطوليّـة. ولأن الأنـوار الحاصلـة مـن المشـاهدات أشرف مـن الحاصلـة مـن الإشراقـات وكان العـالم المثـاليّ أشرف مـن العـالم الحـسيّ؛ وجـب صـدور عـالم المثـال عـن الأنـوار المشـاهديّة، وعـالم الحـسّ عـن الإشراقيّـة، فـالأشرف علّـة لـلأشرف والأخـسّ علّـة للأخـسّ، عـلى مـا في كلّ واحـد مـن العالمـين مـن التكافـؤ، فـإنّ كلّ مـا في عـالم الحـسّ مـن الأفـلاك والكواكـب والعنـاصر ومركّباتهـا

[1] انظر: زهره برقعي، خيال از نظر ابن سينا والملاّ صدرا، ص 121، يحيى بن حبش السهرورديّ، حكمة الإشراق، شرح القطب الشيرازيّ، ج4، ص 322.

[2] انظر: يحيى بن حبش السهرورديّ، موسوعة مصنّفات شيخ الإشراق، ص 67، 669، غلام حسين الإبراهيمي الدينيانيّ، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهرورديّ، ص 337، حسن الرمضانيّ، تعليقة على التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص419.



والنفـوس المتعلّقـة بها - يوجـد مثلـه في عـالم المثـال))[1]، وأيضـاً يقـول: ((والنـور القاهـر -أعنـي المجـرّد بالكلّيّـة- أشرف مـن النـور المدبّـر، وأبعـد عـن علائـق الظلـمات))[2]، وكذلـك يقـول: ((ثـمّ عجائـب الترتيـب واقعـة في عـالم الظلـمات والـبرزخ، والنسـب بـين الأنـوار الشريفـة أشرف مـن النسـب الظلمانيّـة، فتجـب قبلهـا))[3].

البرهان الثالث: تطابق العوالم

هـذا الدليـل مشـترك بـين المـلاّ صـدرا وشـيخ الإشراق، ويتوقّـف هـذا البرهـان عـلى أصـلٍ مفـاده أنّ كلّ مـا هـو موجـود في الإنسـان مـن مراتـب هي أنمـوذج ومثـال للعـالم الخارجـيّ، فلإنسـان مرتبـة العقـل والقلـب والنفـس والخيـال والحـسّ ولهـذه المرتبـة مطابـق في العـالم الخارجيّ، فالعقـل أنموذج لعـالم الجـبروت، والخيـال أنمـوذج لعـالم المثـال المنفصـل، فـإذا صدّقنـا بوجـود هـذه المرتبـة التـي تقـع بـين الحـسّ ومرتبـة القلـب، واعتقدنـا بتطابـق الكونـين -عـالم النفـس الجزيئة وعالم الخـارج- يجـب علينا أن نصـدّق بوجود عـالم متوسّـط بـين عـالم الحـسّ والمـادّة والظلمـة وعـالم العقـول والجبروت والنـور والتجـرّد - يسـمّى بعـالم المثـال المنفصـل، وهـذا التعبـير نجـده كثـيراً في كلـمات الحكـماء، حيـث يقـول المـلاّ صـدرا في شرحٍ عـلى أصـول الـكافي للكلينـيّ: ((مـا خلـق اللـه مـن شيءٍ في عـالم الصـورة إلاّ ولـه نظـير في عـالم المعنـى -أي في عـالم المثـال-؛ ومـا خلـق اللـه شـيئاً في عـالم المعنـى والملكـوت إلاّ ولـه صـورة -أي وجـود- في هـذا العـالم، ولـه حقيقـة في عـالم الحـقّ...، إذاً العـوالم متطابقـة...، إنّ الأدنى مثـالٌ وظـلّ للأعـلى،

[1] محمود قطب الدين الشيرازيّ، شرح حكمة الإشراق، ص 352، شمس الدين الشهرزوريّ، شرح حكمة الإشراق، ص 370.

[2] يحيى بن حبش السهرورديّ، مصنّفات شيخ الإشراق، ص 516.

[3] المصدر السابق، ص 516.

والأعـلى روح وحقيقـة لـلأدنى، وهكـذا إلى حقيقـة الحقائـق. فـكلُّ مـا في عـالم الدنيـا أمثلـة وقوالـب لِــما في عـالم الآخـرة، وكلُّ مـا في عـالم الآخـرة عـلى درجاتهـا مُثُـلٌ وأشـباح للحقايـق العقليّـة))[1]، ويـورد هـذا المطلـب في كتابـة (الحكمـة المتعاليّـة في شرح الأسـفار الأربعـة) بمـا حاصلـة: أنّ النفـس المجـرّدة بواسـطة الحـواسّ الظاهريّـة تـدرك عـالم الحسّ والمـادّة الظاهـريّ، وبواسـطة القـوى الباطنيـة تثبـت العـالم المقـدراي الشـبحيّ المثـاليّ، وعـن طريــق التجـرّد العقـليّ تثبـت عـالم العقـول المجـرّدة[2]. وكذلـك العلاّمـة الطباطبـائيّ رحمه الله يقـرّر هـذا المعنـى بشـكل جيّـد في حاشـيةٍ عـلى الأسـفار، حيـث يقـول: ((والحاصـل: أنّ هنـاك صـوراً ماديّـة في خـارج المشـاعر، ولهـا آثـار مادّيّـة في القـوى الحسّـيّة عنـد اتّصـال الحـواسّ بالمحسوسـات، ولا إدراك ولا شـعور في هـذه المرحلـة، ويقارنهـا شـعور وإدراك مـن النفـس تظهـر بـه هـذه الصـور ظهـوراً عـلى نعـت الجزئيـة أو عـلى نعـت السـعة والكلّيّـة، وظـرف هذيـن النوعـين مـن الصـور الظاهـرة للنفـس عالمـان مجـرّدان عـن المـادّة، هـما وراء عـالم المـادّة، أحدهـما عـالم المثـال الأعظـم أو الأصغـر -عـلى خـلاف فيـه-، والآخـر عـالم العقـول الكلّيّـة. والعـوالم الثـلاث -المـادّة والمثـال والعقـل- متطابقـة))[3]، ويقـول الشـيخ السـهرورديّ رحمه الله في حكمـة الإشراق: ((وإنمّـا كان كذلـك ليشـتمل العـالم الأصغـر -أعنـي الإنسـان- عـلى مثـل مـا اشـتمل عليـه العـالم الأكـبر))[4].

---

[1] محمد بن إبراهيم الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص 314، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص 412، الشواهد الربوبية، ص 57، 65، مفاتح الغيب، ص 331، التعليقة على حكمة الاشراق، ص 459، تفسير القرآن الكريم ج4، ص 166.

[2] انظر:محمد بن أبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في شرح الاسفارالأربعة،ج1،ص 302.

[3] محمّد حسين الطباطبائيّ، تعليقة على الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، ج1، ص 292.

[4] يحيى بن حيش السهرورديّ، حكمة الاشراق، ج4، ص 312، 316.



البرهان الرابع: وجود الصور الجزئيّة

إنّ الحكمة المتعالية تعتقد أنّ النفس ترتبط وجوديّاً بالموجود الخارجيّ، وتتّحد معه تكوينيّاً بشكلٍ مّا، وترتبط به من خلال العلم الحضوريّ، وهذا -في الحقيقة- توضيح للمبنى المعروف لمدرسة الحكمة المتعالية بإرجاع العلم الحصوليّ إلى علم حضوريّ، أي أنّ العلم الحصوليّ هو سابقاً علم حضوريّ، فالنفس -في الحقيقة- تحصل على الموجود الخارجيّ حضوريّاً، ثمّ يأتي دور قوّة الخيال لتأخذ منه صورة وتحفظها، وإذا أراد الإنسان أن يحكي الموجود الذي حصل عليه بالعلم الحضوريّ، فإنّه يحكي ما حصل عليه من صورة في قوّة الخيال[1]، وهذا ما صرح به العلاّمة في كتابه (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) إذ قال: ((بمقتضى كاشفيّة العالم والإدراك، فلا بدّ من نيل مورد كلّ علم يجب أن تكون رابطة الانطباق مع الخارج موجودة، أي يجب أن نحصل على الواقع بالعلم الحضوريّ، وعندها إمّا أن يؤخذ العلم الحصوليّ عنه بلا واسطة (وهو المعلوم الحضوري مع سلب منشئيّة الآثار)، أو بواسطة التصرّف الذي يقوم به القوة المدركة فيه))[2]، ومبنى الحكمة المتعالية في العلم هو أنّ العلم والمعلوم كلاهما مجرّد عن المادّة؛ لأنّ تعريف العلم -على مبنى الحكمة المتعالية- هو حضور مجرّد لدى مجرّد، فيتلخّص عندنا عدّة مقدّمات:

1- أنّ معنى وحقيقة العلم هو حضور المعلوم لدى العالم.
2- أنّ العالم والمعلوم كلاهما مجرّد عن المادّة.
3- أنّ إدراكاتنا نوعان: جزئيّة وكلّيّة.

[1] انظر: عليّ ربّانيّ الكلبايكانيّ، إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، ج3، ص 393.

[2] محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 27-30.

ومـن خـلال هـذه المقدمـات نعلـم أنّ ظـرف الوجـود الخارجـيّ للإنسـان: كـما فيـه موجـودات جوهريّـة كلّيّـة خارجيّـة -هـي عـالم العقـول-، كذلـك فيـه موجـودات جوهريّـة جزئيّـة تسـمّى بـ(عـالم المثـال المنفصـل) أو (الخيـال الأكـبر).

البرهان الخامس: الحصر العقليّ

تقـدّم[1] هـذا الدليـل كمقدّمـه في قاعـدة إمـكان الأشرف، لكـنّ العلاّمـة الطباطبـائيّ رحمه الله -في (نهايـة الحكمـة)- يقيـم هـذا الدليـل بشـكل مسـتقلّ، ويسـتخدم الحـصر العقـليّ، ومـن المعلـوم أنّ الحـصر العقـليّ ينتـج اليقـين، ويثبـت لنـا ثلاثـة عـوالم كلّيّـة، فيكـون الدليـل عـلى الشـكل الآتي: إمّـا هـو وجـودٌ فيـه القـوّة والاسـتعداد ولا تجتمـع كمالاتـه الأوليّـة والثانويّـة في أوّل كينونتـه، (بعبـارة واضحـة: بَـدوُهُ شيء وحَـشرُهُ شيء آخـر)، أو لا، هـو وجـود تجتمـع كمالاتـه الأوّليّـة والثانويّـة في أوّل كينونتـه (بَـدوُهُ وحَـشرُهُ شيء واحـد)، فـلا يُتصـوّر فيـه طـروّ شيء مـن الكـمالات بعـد مـا لـم يكـن. والأوّل الـذي بـدوه شيء وحـشره شيء آخـر هـو عـالم المـادّة والقـوّة والاسـتعداد والحركـة والتدريـج، والثـاني إمّـا أن يكـون مجـرّداً عـن المـادّة دون آثارهـا، وإمّـا أن يكـون مجـرّداً عـن المـادّة وآثارهـا. والأوّل عـالم المثـال والثـاني عـالم العقـل[2].

البرهان السادس: الخيال المتّصل

هـذا الدليـل يتـمّ عـلى مبنـى الحكمـة المتعاليـة في النفـس ((جسـمانيّة الحـدوث روحانيّـة البقـاء))، وأمّـا عـلى المبنـى المشـهور للمدرسـة المشـائيّة

[1] تقدم في البرهان الثاني.

[2] انظر: محمّد حسين الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ج4، ص 1194، 954.



((روحانيّـة الحـدوث)) سـواء كان مـع النفـس -كـما هـو مبنـى المعلّـم الأوّل أرسـطو- أو قبـل البـدن -كـما هـو مبنـى الفيلسـوف الإلهـيّ أفلاطـون- فهـذا الدليـل لا يـأتي، وتفصيـل هـذا الدليـل عـلى شـكل مقدّمـات:

المقدّمـة الأولى: أنّ القـوّة الخياليّـة في الإنسـان مجـرّدة، في قبـال المبنـى المشـهور للمدرسـة المشـائيّة القائـل إنّ جميـع القـوى للنفـس مادّيّـة إلاّ القـوّة ا لعقليّة .

المقدّمـة الثانيـة: أنّ النفـس عندمـا تبـدأ جسـمانيّة الحـدوث، لا يوجـد فيهـا أيّ نـوع مـن أنـواع التجـرّد، سـواء كان مثاليّـاً أو عقليّـاً.

النتيجة:

إنّ النفـس الجسـمانيّة -مـن خـلال الحركـة الجوهريّـة- تصعـد إلى الخيال المتّصـل، وإنّ الخيـال المتّصـل -كـما في المقدّمـة الأولى- مجـرّد، وكلّ مجـرّد موجـود بالفعـل، وكلّ مـا ثبـت لـه فهـو ثابـت لـه بالفعـل، والسـبب أنّـه موجـود بالفعـل؛ لأنّ إمكانـه الـذاتي كافٍ لتحقّقـه خارجـاً، ولا يحتـاج إلى شرائـط وارتفـاع موانـع كالموجـودات المادّيّـة، بعبـارة أخـرى جليّـة وواضحـة: الموجـود المجـرّد لا يحتـاج كالموجـود المـادّيّ إلى إمـكانٍ ذاتيّ وإمـكانٍ اسـتعداديّ لـكي يوجـد، بـل الموجـود المجـرّد إمكانـه الـذاتيّ كافٍ لتحقّقـه خارجـاً، إذن: الخيـال المتّصـل مجـرّد وهـو ثابـت بالفعـل، والمفـروض أنّ الإنسـان بعـدُ لم يصـل إليـه، إذن: كان ثابتـاً مسـتقلاًّ وجوهريّـاً، وليـس كيفـاً نفسـانيّاً، وعندمـا تصـل إليـه يكـون فيهـا كيـف نفسـانيّ. إذن: ثبـت عدنـا عالم المثـال المنفصـل مـن خـلال عـالم المثـال المتّصـل[1]، وهـو المطلـوب.

[1] انظر: موقع سيّد كمال الحيدريّ: http://alhaydari.com/ar/2018/02/64728/

وتستفاد من هذا البرهان عدّة نتائج أخرى:

1- مـن نتائـج هـذا البرهـان أنّ عـالم المثـال ينكشـف للسـالك وهـو موجـود سـابقاً، وبعـد وصـول الإنسـان إليـه يكـون للإنسـان مثـال متّصـل، وهـذا هـو معنـى العلـم في مدرسـة الحكمـة المتعاليـة، حيـث هـو ارتبـاط بالموجـود المثـاليّ يحصـل المثـال المتّصـل[1]، والارتبـاط بالموجـود العقـليّ تحصـل الصـور والعلـم العـقليّ؛ وكذلـك يـدلّ عـلى أنّ العلـم ليـس بتـحرّكه ونزولـه إلى العـالم، بـل العلـم هـو تحـرّك العـالم وصعـوده إليـه.

2- إنّ العلـم لا يتكامـل، ونحـن بارتباطنـا في هـذه العلـوم يحصـل لنـا تكامـل، وخصوصـاً عـلى مبنـى الحركـة الجوهريّـة نتكامـل في كلّ لحظـة.

المحور الثالث: خصائص ومزيا عالم المثال المنفصل

1- إنّـه جوهـر ممتـدّ، ومـع جوهريّتـه فهـو كالجسـم التعليمـيّ، ولـه سـائر الامتـدادات الكمّيّـة، سـواء كان ذا بُعـد واحـد أو بعديـن، أو كان جسـماً ذا ثلاثـة أبعـاد، بـل إنّ هـذا المقـدار الـذي هـو عـرض يصـف الجسـم الطبيعـيّ، إذا عـرض عـلى وجـود جوهـريّ يسـمّى هـذا الوجـود بالجسـم المثـالي[2].

2- وإذا كان جوهراً وممتدّاً وذا مقدار، فهو يقبل الانقسام الفرضيّ.

3- فاقـد للـمادّة والهيـولى، لذلـك يكـون بالنسـبة إلى أيّ وصـف وكـمال ليـس بالقـوّة، لذلـك لا يقبـل التبـدّل ولا الكـون ولا الفسـاد، ولا يقبـل الحركـة الجوهريّـة والعرضيّـة، إذن: فمـن غـير الممكـن أن تكـون

[1] انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في شرح الاسفار الأربعة، ج1، ص 288، محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج4، ص 921.

[2] انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في شرح الاسفار الأربعة،ج1،ص303.

الأعـراض المفارقـة عارضـةً عـلى الجسـم المثـاليّ؛ لأنّ عروضهـا يسـتلزم انفعـال المعـروض وتجـدّده وتبدّلـه.

4- تقـدّم أنّ الجسـم المثـاليّ لا يقبـل الحركـة، سـواء كانـت جوهريّـة أو عرضيّـة؛ والزمـان هـو مقـدار الحركـة، إذن: الجسـم المثـالي ليـس زمانيّـاً[1].

المحور الرابع: اختلاف المدرسة الصدرائيّة عن الإشراقيّة

يذكـر المـلاّ صـدرا هـذا النقـد في كتابـه (الحكمـة المتعاليـة في شرح الأسـفار الأربعـة) تحـت عنـوان ((نقـد عـرشيّ))، وكذلـك في تعليقاتـه عـلى (إلهيّـات الشـفاء) للشـيخ الرئيـس أبي عـليّ بـن سـينا تحـت عنـوان ((مكاشـفة حكميّـة))، ويقـول: أنـا مـن المؤمنـين بوجـود العـالم المقـداريّ -عـالم المثـال المنفصـل- كـما قـرّره وحـرّره أتـمّ تحريـر شـيخ الإشراق السـهرورديّ، لكنّـي أخالفـه في وجـوه:

1- إنّ الصـور الخياليّـة -كـما تقـدّم- غـير موجـودة في الأذهـان -الدمـاغ المـادّيّ-، وغـير موجـودة في الأعيـان المادّيّـة؛ لأنّـه يلـزم أن يراهـا كلّ سـليمِ حِـسٍّ، ولا هـي عـدمٌ لأنّـا نحكـم عليهـا بعـدّة أحـكام، ولا هـي صـور عقليّـة لأنّ لهـا أشـكالاً، إذن: هـي موجـودة في الخيـال والمثـال المنفصـل، وتكـون خـارج وعـاء النفـس، وعلّتهـا خارجـة عـن النفـس، أمّـا المـلاّ صـدرا فيخالـف الشـيخ الإشراقـيّ ويقـول: إنّ الصـور الخياليّـة في وعـاء النفـس وعلّتهـا هـي النفـس، والدليـل عـلى أنّ الصـور في وعـاء وصُقـع النفـس، وأنّ النفـس هـي علّتهـا؛ أنّ تصرفـات المتخيّلـة ودعاباتهـا الجزافيّـة ومـا تبعـث بـه مـن الصـور والأشـكال القبيحـة مخالـفٌ لفعـل الحكيـم، لذلـك تكـون في العـالم الصغـير النفسـانيّ لأجـل شـيطنة القـوّة المتخيّلـة، لـبراءة ذلـك العـالم عـن الصـور الجزافيّـة

[1] أنظر: عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج3، ص 117.

الباطلة وأضغاث الأحلام ونحوها، وإنّ هذه الصور باقية بإبقاء النفس والتفاتها إليها، فإذا زال التفات النفس وأعرضت عنها زالت وانعدمت هذه الصور[1].

1-إنّ الصور الخياليّة عند شيخ الإشراق ﷺ -كما هو واضح من بعض عبارته، وكذلك هو المبنى الشائع والمشهور للمدرسة المشائيّة ولرئيسها الشيخ الرئيس ﷺ في زمانه- ماديّة، وكما تقدّم تعريفها في حكمة الإشراق، حيث عرّفها بقوله: ((وهي قوّة مرتّبة في آخر التجويف الأوّل من الدماغ، هي خزانة صور الحسّ المشترك بأسرها، بعد غيبتها عن الحسّ المشترك، والحفظ غير القبول، وليس من شرط كلّ قابل أن يحفظ، فإنّ القابل المستعدّ بسهولة، كالحسّ المشترك، يحتاج إلى فرط رطوبة، والحفظ يحتاج إلى فرط يبوسة، كما في الخيال))[2]، وأمّا الملاّ صدرا ﷺ صاحب المدرسة المتعالية، فخالفه في هذه المسالة، وقال بأنّ قوّة الخيال جوهر مجرّد عن البدن وقواها، وإن لم يكن جوهراً عقليّاً، وهذه القوّة هي عين النفس؛ لأنّ مبناه -كما هو معروف- النفس في وحدتها كلّ القوى، والنفس وقواها الإدراكيّة وصورها الخياليّة والحسيّة كلّها خارجة عن هذا العالم -عالم الماديّات والأموات- في صُقع إدراكيّ، والدليل تجرّد الخيال ما تقدم في البرهان الأوّل الذي استعمله الشيخ الإشراقيّ ﷺ في إثبات عالم المثال المنفصل، وأفاد الملاّ صدرا ﷺ من نفس هذا الدليل في

[1] محمد بن إبراهيم الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج1، ص 293، حسين بن عبد الله بن سينا، إلهيّات الشفاء، تعليق صدر المتألّهين الشيرازيّ، ج1، ص 590.

[2] يحيى بن حبش السهرورديّ، حكمة الإشراق، ج3، 242.

إثبـات تجـرّد الخيـال المتّصـل والمثـال الأصغـر[1]،[2].

وثمّـة دليـل آخـر يذكـره العلاّمـة الطباطبـائيّ ﷺ في تعليقـة عـلى كتـاب (الحكمـة المتعاليـة في شرح الأسـفار الأربعـة)، حاصلـة: والأَوْلى أن يحتـجّ عـلى الخيـال -يعنـي عـلى إثبـات تجـرّد الخيـال- بالتذكّـر، نحـن ننـسى ونتذكّـر أو نغفـل ونتذكّـر، فإنّـا ربمـا أحسسـنا صـورة ونتذكّـر أنهـا الصـورة التـي كنّا قـد أحسسـناها قبل ذلـك بزمـان، نقول هـذا الـذي أدركناه هـو الـذي أدركنـاه قبـل سـنة، قبـل عشريـن سـنة، بعبـارة جليّـة واضحـة: إنّ صـور زيـد التـي تذكّرتهـا قبـل عشريـن سـنة، تقـول هـذه بعينهـا، والتـالي أنـت متغـيرّ، إذاً لا بـدّ أن تكـون متغـيرّة وليسـت عينهـا، لذلـك لا بـدّ أن يكـون للتذكّـر محـلّ ثابـت، وهـذا لا ينسـجم إلاّ مـع التجـرّد[3].

2- إنّ الصــور المرآتيّــة عنــد شــيخ الإشراق ﷺ لا هــي موجــودة في الخـارج ولا هـي موجـودة في داخـل المـرآة، بتعبـير آخـر: الصـورة المرآتيّـة غـير موجـودة في عـالم المـادّة، بـل كلّ مـا في الأمـر أنّ المـرآة تهيّـئ النفس لارتبـاطٍ بالوجـود المثـاليّ المنفصـل لهـذا الـشيء، إذن: الصـورة المرآتيّـة موجـودة في عـالم المثـال المنفصـل، وعنـد المـلاّ صدرا ﷺ موجـودة في عــالم المحسوســات والمــادّة، وهــي ظــلال للصــور المحسوســة، مثــل الظـلّ للشـاخص، والمقصـود بـأنّ لهـا ثبوتـاً ظلّيّـاً أنّهـا موجـودة وثابتـه بالعـرض لا بالـذات كالماهيّـة المجعولـة بالعـرض لا بالـذات تبعـاً لوجودها الـذي هـو الوجـود بالـذات؛ والدليـل عـلى بطـلان مـا قالـه شـيخ الإشراق أن لِـشيءٍ واحـدٍ أنحـاءً مـن الصـور المختلفـة، وهـذا الاختـلاف ناشـئ مـن

---

[1] محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج1، ص 293، حسين بن عبد الله بن سينا، إلهيّات الشفاء، تعليق صدر المتألّهين الشيرازيّ، ج1، ص 590.

[2] تقدم ذكره في البرهان الاول من المحور الثاني.

[3] محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، تعليقة العلاّمة الطباطبائيّ، ج8، ص 212، الحاشية رقم 5.

اختلاف أوضاع المرآة تقعيراً وتحديباً وانحناءً واستقامةً، وكذلك لها وحدة وتكثُّر بحسب تكثّر المرائي وتكسُّر كسورها التي لا تنتهي إلى حدّ، ومن المحال أن يكون لصورة زيد الشخصيّة عدد غير متناه، وكذلك لكلّ شيء أعداد غير متناهية من الصور الموجودة على سبيل الإبداع[1].

المحور الخامس: الفرق بين عالم المثال الصعوديّ والنزوليّ

1- إنّ عالم المثال أو البرزخ الذي وقع في قوس النزول له الأولويّة، والذي وقع في قوس الصعود له الآخريّة.

2- إنّ الصور وحقائق عالم المثال الصعوديّ هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال السابقة في النشأة الدنيويّة، أما الصور في عالم المثال النزوليّ فهي تنزّلات عالم الأرواح والعقول.

3- إنّ عالم المثال النزوليّ يظهر في عالم الشهادة، لذلك يسمّى بالغيب الإمكانيّ، بخلاف عالم المثال الصعوديّ، فظهوره يمتنع في عالم الشهادة المطلقة، لذلك يسمّى بالغيب المحاليّ، وهذا ما صرّح به الشيخ محيي الدين ابن عربيّ في كتابه (الفتوحات المكّيّة)، ونقله شارح كتابه (فصوص الحكم) الشيخ داود القيصريّ، حيث قال: ((بأنّ هذا البرزخ -الصعوديّ- غير الأوّل، ويسمّى الأوّل بـ((الغيب الإمكانيّ)) والثاني بـ((الغيب المحاليّ)) لإمكان ظهور ما في الأوّل في الشهادة، وامتناع رجوع ما في الثاني إليها إلّا في الآخرة وقليل من يكاشفه، بخلاف الأوّل، ولذلك يُشاهد كثير منّا، ويكاشف البرزخ

[1] محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج1، ص 293، يحيى بن حبش السهرورديّ، شرح حكمة الإشراق، شرح القطب الشيرازيّ وتعليقات صدر المتألّهين الشيرازيّ، ج4، ص 338، حسين بن عبد الله بن سينا، إلهيّات الشفاء، تعليق صدر المتألّهين الشيرازيّ، ج1، ص 586.



الأوّل، فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياويّ من الحوادث، ولا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى والله العليم الخبير))[1].

المحور السادس: الفرق بين عالم المثال والـمُثُل الإفلاطونيّة

1- إنّ عالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها ((الشكل والمقدار))، مجرّد تجرّد برزخيّ ومثاليّ، والمثل الأفلاطونيّة هي مفارقات نوريّة مجرّدة عن المادّة تجرُّداً تامّاً.

2- إن المثل الأفلاطونيّة موجودات متقدّمة تَقَدُّماً عليّاً على عالم المثال والمادّة، أمّا عالم المثال فمتقدّم تقدُّما عِلّيّاً على عالم المادّة[2].

3- وكذلك أفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من الأقدمين، كما يقولون بالمثل النوريّة العقليّة الأفلاطونيّة، كذلك يقولون بالمثل الخياليّة المعلّقة، بعضها ظلمانيّة هي جهنم الأشقياء، وبعضها مستنيرة يتنعم بها السُّعداء من المتوسّطين وأصحاب اليمين، وأمّا السابقون المقرّبون فهم يرتقون إلى الدرجة العليا عند الأنوار الإلهيّة والمثل الربّانيّة[3].

---

[1] انظر: حسن الرمضاني، تعليقة على التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص 419، داود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص 126، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في شرح الاسفار الأربعة، ج7، ص 16، ج9، 45.

[2] انظر: يحيى بن حبش السهرورديّ، شرح حكمة الإشراق، ج3، ص 316، و481، صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة العقليّة، ج1، ص 294، حسن زادة آملي، هزار ويك كلمه، ج6، ص 270،

[3] حسين بن عبد الله بن سينا، إلهيّات الشفاء، تعليق صدر المتألّهين الشيرازيّ، ص 590، محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج1، ص 294.

المحور السابع: طرق الاتصال بعالم المثال المنفصل

1- من خلال الانقطاع عن الشواغل الدنيويّة وصرف الهمّة إلى عالم القدس والتوجّه بالكلّيّة إلى ربّ الأرباب. حيث يقول الشيخ ﷺ في (التلويحات): ((فإذا قلت الشواغل فتقع للنفس خلسة إلى جانب القدس، فانتقشت بنقش غيبيّ، فقد ينطوي سريعاً، وقد يشرق على الذكر، وقد يتعدّى إلى الخيال، فيتسلّط الخيال على لوح الحسّ المشترك، فترتسم فيه صورة في غاية الحسن والزينة على أكمل هيئة وأبهاها، أو ترتسم صورة الأمر الغيبيّ مشاهدةً، أو تنسطر على سبيل الكتابة، أو على طريق نداء هاتف غيب، وما بقي من الكلام محفوظاً في النوم واليقظة فهو رؤيا صادقة أو وحي صريح، وما بطل هو وبقيت محاكياته فهو وحي محتاج إلى تأويل أو حلم مفتقر إلى تعبير، ويختلف باختلاف المواضع))[1]. وكذلك الملاّ صدرا ﷺ حيث يقول: ((ذلك العالم هو العالم الباطنيّ المكشوف لذوي الكشوف، والعالم العيني الذي لا يشاهد بهذا العين، ولا بشيء من حواسّ الظاهرة وعالم المثال الذي يكاشفه السُّلاّك وأهل الرياضة))[2].

2- في الرؤيا والمنام، حيث يتّصل بعالم المثال المنفصل:

حيث يقول الشيخ ﷺ في حكمة الإشراق: ((وكما أنّ النائم ونحوه إذا انتبه فارق العالم المثاليّ دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة))[3].

---

[1] يحيى بن حبش السهرورديّ، موسوعة مصنّفات شيخ الإشراق، ص 68.

[2] محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، ثلاثة رسائل فلسفيّة، ص 223.

[3] يحيى بن حبش السهروردي، شرح حكمة الاشراق، ص 536.



المحور الثامن: أثر عالم المثال في المسائل العقديّة

من الآثار المهمّة لعالم المثال في المدرستين الإشراقية والمتعالية في مقابل المدرسة المشائية؛ حلُّ كثير من المشكلات والمعضلات الفكريّة التي ترتبط في بحث المعاد الجسمانيّ وأحوال البرزخ، من سعادة الأرواح وشقائها، وكذلك بحث الرؤيا والمنامات، وتعلّق كثير من المكاشفات والحقائق في هذا العالم، وتوضيحها على شكل نقاط:

أوّلاً: القولُ بوجود بدن مثاليّ هو عين البدن الحقيقيّ لكن من دون المادّة، وله آثارها من طول وعرض وشكل؛ يجيبُ على كثير من الإشكالات المتوهّمة لتعارض العقل والنقل، حيث نجد كثيراً من الآيات والروايات الشريفة تصرّح بأنّ هذا البدن موجود في ذلك العالم، وهو الذي يحاسَب ويعاقَب، وتوجد أدلّة نقليّة وعقليّة تقع في الطرف الآخر للقول المتقدّم، حيث تقول: إنّ هذا الجسم فان، ويصبح تراباً ويفسد ويتفسّخ في القبر، لذلك نجد الشيخ الرئيس أبا عليّ ابن سينا ﭬ يصرّح بأنّ القول بالمعاد الجسمانيّ لا يمكن أن نثبته من خلال العقل النظريّ، والطريق الوحيد لإثباته هي الأدلّة النقليّة[1]، أمّا الملاّ صدرا الشيرازيّ ﭬ فعندما أثبت تجرّد الخيال المتّصل وأيضاً وجود المثال المنفصل، قال بأنّ العقل النظريّ قادر على أن يحكم بوجود معاد جسمانيّ، وهذا من الآثار المهمّة والمفصليّة التي تميّز مدرسة الحكمة المتعالية عن المدرسة المشائيّة، وهذا ما صرّح به الملاّ صدرا ﭬ في تعليقة على (إلهيّات الشفاء) إذ قال: ((وإذا اشتدّت عين التخيّل كما في الآخرة، صارت عين التخيّل متّحدة مع عين الحسّ كما يبتني عليه أحوال المعاد الجسمانيّ؛ وهو من العلوم التي اختصّ بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة النبوّة، لا المقتصرون على النظر

[1] انظر: زهره برقعي، خيال از نظر ابن سينا وصدر المتالهين، ص 243.

البحثيّ والفكر المنطقيّ من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن الوساوس والنفس وشوائب الطبيعة والحسّ))[1].

وكذلك تلميذه وربيبه الفيض الكاشانيّ ﵀: ((إن المُعاد في المعاد هو بنفسه هذا الشخص الإنسانيّ الذي كان في الدنيا روحاً وبدناً، بحيث لو يراه أحد عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا، كما قال مولانا الصادق ﵇ في البرزخيّ: (لو رأيته لقلت فلان)، وإن كانت صورته صورة حمار أو خنزير؛ وذلك لأنّ تشخّص البدن على ما حقّقه أستاذنا صدر المحقّقين ليس إلاّ بالنفس، فلا يمتاز ولا يتعينّ إلاّ بها، ولهذا يكون بدن زيد وأعضاؤه ينسب إليه، ويعرف به، ويحكم بوحدته، وإنْ تبدّل أنواعاً من التبدُّل))[2]، ويقول التفتازانيّ في (شرح المقاصد): ((وعلى هذا بنوا أمر المعاد الجسمانيّ، فإنّ البدن المثاليّ الذي تتصرّف فيه النفس، حكمه حكم البدن الحسّيّ في أنّ له جميع الحواسّ الظاهرة والباطنة، فتلتذّ وتتألّم باللذّات والآلام الجسمانيّة))[3].

ثانياً: لا يمكن الوصول إلى عالم المثال المنفصل، إلاّ من خلال تقوية المثال المتّصل ومرتبة الخيال، وكذلك لا يمكن الوصول إلى عالم العقول إلا من خلال العبور من عالم المثال المنفصل[4].

ثالثاً: إنّ كلّ الحقائق الحقّة المثاليّة التي يصل إليها الإنسان موجوده فعلاً، وإذا وصل أحد الناس إليها الآن والآخر وصل إليها قبل 100 سنة،

[1] حسين بن عبد الله بن سينا، الهيات الشفاء، تعليق صدر المتألهين الشيرازي،ج1، ص 592، هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ص 747.

[2] محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني، علم اليقين، ص 902.

[3] مسعود التفتازاني، شرح المقاصد، ج2، ص 56.

[4] انظر: داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، 667.



والبعض وصل إليها قبل 500 سنة، فكلّها موجودة فعلاً، وهذا واضح، فعندما يصل إليها يقول، وهذا ما قال به البعض قبل 50 سنة، يكشف أنّ هذه الحقيقة لها أفق فوق الزمان والمكان والحركة، وهذا يصحّح لنا مسالة الإخبار بالمغيّبات وباب الإخبار بالغيب؛ لأنّ النبيّ الخاتم ' يخبر بالغيب، ومن هذا الباب يمكن تصوير مسالة الإخبار بالمغيّبات فلسفيّاً، وأمّا على مبنى الحكمة المشائيّة فلا يمكن أن تُفسّر؛ لأنّها صور خياليّة مثاليّه لها أشكال ومقادير، وعالم العقول ليس فيه صور. وكذلك يفسّر حقيقة الإسراء والمعراج عندما عرج النبيّ الخاتم' رأى الناس وأعمالها مجسّمه، وهذا دليل واضح على أنّ المثال المنفصل وعالم الملكوت للناس موجود ، وكذلك يوجد بحث قيّم يرتبط بعالم المثال المتّصل والمنفصل وهو بحث التمثّل حيث يقول تعالى: ﴿**فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا**﴾[1]، فالبعض يعتقد أنّ التمثّل يكون في محوطة النفس وفي عالم المثال الأصغر[2]، وكذلك النبيّ ﷺ عندما شمّ ريح يوسف عليه السلام حيث يقول تعالى: ﴿**وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُونِ**﴾[3]، فإنّ الذين حوله لم يشمّوا هذه الريح، وهو عليه السلام فقط مَن شَمّها في عالم خيالة الأصغر[4].

رابعاً: بحث الرؤيا، حيث وردت كثير من الآيات تتحدّث عن الرؤيا، وأبرز مصداق لها هو النبيّ يوسف عليه السلام حيث قصّ القرآن لنا رؤياه: ﴿**إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ**

[1] سورة مريم: 17.

[2] محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج14، ص 35.

[3] سورة يوسف: 94.

[4] داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص 638.

وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[1]، وكذلك يقول تعالى: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾[2]، وكذلك رؤيا السجينين حيث يقول تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانَ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[3]، وكذلك رؤيا الملك: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾[4]، ورؤيا النبيّ الخاتم ' دخوله إلى المسجد الحرام: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لاَ تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[5].

فهذه الرؤيا لها أشكال ومقادير وأجسام، فلا تكون إلّا في عالم المثال المنفصل، لذلك صرّح الكثير من العلماء بأنّ معبرّي الرؤيا لا بدّ أن يكونوا مطّلعين على عالم المثال المنفصل، وهذا ما صرّح به القيصريّ في شرحه لكتاب الفصوص في الفص اليوسفيّ حيث يقول: ((لمّا كان عالم الأرواح المسمّى بالعالم المثاليّ عالماً نورانيّاً، وكان كشف يوسف عليه السلام مثاليّاً، وكان على الوجه الأتمّ والأكمل؛ أضاف الحكمة النوريّة الكاشفة عن الحقائق إلى كلمته، لذلك كان عالماً بعلم التعبير. ومراد الله من الصور المرئيّة المثاليّة، وكلّ من يعلم بعده ذلك العلم فمن مرتبته يأخذ، ومن روحانيّته يستفيد، ولقوّة نوريّة روحه عليه السلام كانت

[1] سورة يوسف: 4.

[2] سورة يوسف: 100.

[3] سورة يوسف: 36.

[4] سورة يوسف: 43.

[5] سورة الفتح: 27.



صورتـه أيضـاً كاملـة في الحسـن والبهجـة))[1].

خامساً: مـن أهـم الأبحـاث التـي تتطـرّق إليهـا الفلاسـفة -وعـلى رأسـهم معلّمهـم وكبيرهـم المعلّـم الثـاني الفـارابيّ وتبعـه عـلى ذلـك الفيلسـوف الكبـير المـلاّ صـدرا الشـيرازيّ رحمه الله- مسـألة الوحـي، حيـث يعتقـد الفلاسـفة أنّ حقيقـة الوحـي وتمثّـل الملـك جبرائيـل عليه السلام للأنبيـاء هـو تقويـة القـوّة المتخيّلـة لديهـم -عـالم المثـال المتّصـل- ليتّصلـوا بالعقـل الفعّـال الـذي هـو الملـك جبرائيـل عليه السلام في اصطـلاح الـشرع، وكذلـك رؤيـة الملـك مـن قبـل النبـيّ صلى الله عليه وآله يكـون مـن خـلال تمثّـل الملـك جبرائيـل عليه السلام في محوطـة وخيـال نفـس النبـيّ، ويـرى النبـيّ الملـك ولا يـراه أحـد غـيره لأنّـه في محوطـة خيالـة المتّصـل ونفسـه الجزئيّـة[2].

******

[1] داود القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ج1، ص 667، فصوص الحكم، تعليقات: أبو العلا عفيفيّ، ج2، ص 105.

[2] انظر: محمّد أبو النصر الفارابيّ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 92، محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج7، 24-27.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

2. الآملي، حسن حسن زادة، دروس معرفت نفس، الناشر: ألف. لام. ميم، إيران-قم المقدسة، الطبعة الثالثة، 1396هـ.ش.

3. الآملي، حسن حسن زادة، هزار ويك كلمة، مؤسسة بوستان كتاب، إيران-قم المقدسة، الطبعة السادسة، 1394ش.

4. ابن سينا، حسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق حسن مجيد العبيدي، دار الفراقد، سورية-دمشق، الطبعة الثانية، 2011م.

5. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الهيات الشفاء، تعليق صدر المتألهين الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ 2007-م.

6. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الصادر، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

7. برقعي، زهرة، خيال از نظر ابن سينا وصدر المتألهين، بوستان كتاب، إيران-قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1395ش.

8. بن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تعليقات أبو العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثاني، 1400هـ - 1980م.

9. التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف المرتضى، إيران-قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1409هـ - 1989م.

10. الدينايني الابراهيمي، غلام حسين، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، دار الهادي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ 2005-م.

11. الرمضاني، حسن، تعليقة على التمهيد في شرح قواعد التوحيد لصائن الدين بن تركة، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية،



1432هـ 2011-م.

12. السبزواري، هادي، شرح الأسماء الحسنى أو شرح دعاء الجوشن الكبير، مؤسسة العروة الوثقى، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1429هـ 2008-م.

13. السهروردي، يحيى بن حبش، حكمة الاشراق، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، إيران-طهران، الطبعة الأولى، 1392هـ.ش.

14. السهروردي، يحيى بن حبش، موسوعة مصنفات السهروردي، دار الروافد، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1439هـ 2018-م.

15. الشهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الاشراق، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م.

16. الشيرواني، علي، تحرير الأسفار للمولى صدر الدين الشيرازي، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران-قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1427هـ..

17. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت -لبنان، الطبعة الخامسة، 1419هـ - 1999م.

18. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مؤسسة مطبوعات ديني، أيران - قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1388هـ. ش.

19. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن أبراهيم، تفسير القران الكريم، انتشارات بيدار، إيران - قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1364 هـ. ش.

20. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن أبراهيم، ثلاث رسائل فلسفية، بوستان كتاب، إيران-قم المقدسة، الطبعة الرابعة، 1388هـ .ش.

21. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن أبراهيم، شرح أصول الكافي، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، إيران - طهران، الطبعة الأولى، 1383هـ.ش.

22. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1430هـ. ق – 2008م.

23.الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ.ق.

24.الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ - 1997م.

25.الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق غلام رضا الفياضي، انتشارات مؤسسة الامام الخميني قدس سره، إيران-قم المقدسة، الطبعة الخامسة، 1388ش.

26.الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، مكتب نشر الثقافه الإسلامي، إيران-طهران، الطبعة الثانية، 1408هـ .

27.عبوديَّت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 2016م.

28.الفارابي، محمد بن محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، منشورات الجمل، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2014م.

29.الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى، علم اليقين، انتشارات بيدار، إيران-قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1418ق.

30. القيصري، داود بن محمود، شرح فصوص الحكم، تحقيق حسن زاده آملي، بوستان كتاب، إيران-قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1424ق1382-ش.

31.الكلبايكاني، علي، إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، دار زين العابدين، إيران-قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1432هـ2011-م.

32. المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة اخبار الائمة الاطهار، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1312هـ .

33.موقع سيد كمال الحيدري، www. alhaydari.com.



بحث حول مواليد المعصومين عليهم السلام ووفياتهم

نظرة اجتهادية

(المقالة الثانية)

مولد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ووفاته

محمد باقر ملكيان*

* أستاذ في الحوزة العلمية / قم

الملخّص

أمّا مولده، فولد النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله يوم الجمعة سابع عشر من شهر ربيع الأوّل عام الفيل.

وأمّا وفاته صلى الله عليه وآله فتوفيّ يوم الاثنين الثامن والعشرين من شهر صفر سنة إحدى عشرة بعد الهجرة.

والعلم عند الله سبحانه وتعالى؛ ﴿وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً﴾.

صدق الله العليّ العظيم.

The birth of the greatest prophet peace be upon him and his death

Muhammad Baqir Malkian

Abstract

His birth, the greatest prophet peace be upon him was born on Friday the 17th of the month Rabi' l A.H. the year of the elephant. And his death peace be upon him he was died in the Sunday the 28th of Safar the 11th after the prophet's migration.

And knowledge is with God (and you have been given only a little knowledge). Believe in God Almighty.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

نبحث في هذه المقالة عن مولد النبيّ ﷺ ووفاته -بعون الله وقوّته- في فصلين[1]:

قال الإربليّ: نقلتُ من كتاب تاريخ المواليد ووفاة أهل البيت -عليهم السلام- رواية الشيخ الأديب أبي محمّد عبد الله بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن الخشّاب عن شيوخه، والنسخة التي نقلت منها بخطّ الشيخ عليّ بن محمّد بن محمّد بن وضّاح الشهرابانيّ رحمه الله -و كان من أعيان الحنابلة في زماني، رأيته وأجاز لي، وتوفيّ في ثاني صفر سنة اثنتين وسبعين و ستّمائة- عن أبي جعفر الباقر محمّد بن عليّ عليه السلام قال: قبض رسول الله ﷺ و هو ابن ثلاث وستّين سنةً في سنة عشر من الهجرة، فكان مقامه بمكّة أربعين سنةً، ثمّ نزل عليه الوحي في تمام الأربعين، وكان بمكّة ثلاث عشرة سنةً، ثمّ هاجر إلى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين سنةً فأقام بالمدينة عشر سنين، وقبض ﷺ في شهر ربيع الأوّل يوم الاثنين لليلتين خَلَتا منه.

قال أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي رحمه الله: ولد ﷺ

[1] ما حرّرنا في المتن جهة من جهات البحث حول حياة الرسول الأكرم ﷺ؛ وإن شئت التفصيل فعليك بهذه المصادر: الكافي: 439/1؛ الهداية الكبرى: 35 وما بعدها؛ إثبات الوصيّة: 93 وما بعدها؛ فرق الشيعة: 160؛ المقنعة: 455 وما بعدها؛ تهذيب الأحكام: 2/6؛ روضة الواعظين: 64/1 وما بعدها؛ تاج المواليد: 69 وما بعدها؛ إعلام الورى: 39/1 وما بعدها؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 13/1 وما بعدها؛ كشف الغمّة: 7/1 وما بعدها.

بمكّــة شرّفهــا اللــه تعــالى، يــوم الجمعــة عنــد طلــوع الشــمس الســابع عــشر مــن ربيــع الأوّل عــام الفيــل.

وفي روايــة العامّــة: ولــد عليه السلام يــوم الاثنــين. ثــمّ اختلفــوا فمــن قائــل: لليلتــين مــن ربيــع الأوّل، ومــن قائــل: لعــشر خلــون منــه، وقيــل: لاثنتــي عــشرة ليلــةً، وذلــك لأربــع وثلاثــين ســنةً وثمانيــة أشــهر مضــت مــن مُلــك كــسرى أنــو شــيروان بــن قبــاد قاتــل مــزدك والزنادقــة، وهــو الــذي عنــى رســول اللــه صلى الله عليه وآله فيــما يزعمــون: وُلِــدتُ في زمــن الملــك العــادل أو الصالــح، ولثــماني ســنين وثمانيــة أشــهر مــن مُلــك عمــرو بــن هنــد ملــك العــرب. وقيــل: بعــد قــدوم الفيــل بشــهرين وســتّة أيّــام، وروي لثــماني عــشرة ليلــةً منــه[1].

وكيفــما كان، نحــن نبحــث عــن مولــد النبــيّ صلى الله عليه وآله فنبــدأ بســنته ثــمّ شــهره ثــمّ يومــه.

أ. سنته

المشــهور بــل المتّفــق عليــه -كــما حــكي عــن غــير واحــد مــن علــماء الفريقــين[2]- أنّ رســول اللــه صلى الله عليه وآله ولــد عــام الفيــل[3].

---

[1] كشف الغمة: 1/ 14.

[2] انظر تهذيب الأسماء و اللغات: 26، وفيه: أنّه الصحيح المشهور، ونقل إبراهيم ابن المنذر الحزامي شيخ البخاري و خليفة ابن خياط و آخرون الإجماع عليه؛ الوافي بالوفيات: 1/ 57، وفيه: أنّه الصحيح؛ صفة الصفوة: 1/ 24، ونقل الاتّفاق عليه؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 70، نقلاً عن معروف بن خرّبوذو غيره من أهل العلم ؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 76، وفيه: قال خليفة: و المجمع عليه عام الفيل؛ الاستيعاب: 1/ 30، وفيه: لا خلاف أنه ولد عام الفيل.

[3] أمّا مصادر الإمامية فانظر: الكافي: 1/ 439؛ اثبات الوصية: 114؛ كمال الدين: 1/ 196؛ المقنعة: 456؛ الإرشاد: 1/ 5؛ كنز الفوائد: 1/ 167؛ تهذيب الأحكام: 6/ 2؛ مصباح المتهجّد: 2/ 791؛ الآثار الباقية: ٤٢٣؛ روضة الواعظين: 1/ 70؛ تاج المواليد: 74؛ إعلام الورى: 1/ 42؛ الخرائج و الجرائح: 1/ 21 ؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 121؛ كشف الغمة: 1/ 14؛ تحرير الأحكام: 2/ 118؛ منتهى المطلب (ط.ق): 2/ 887؛ الدروس الشرعية: 2/ 6؛ الروضة البهية: 2/ 134.

فعليه لا يُعتنى إلى سائر الأقوال ولا يُعبأ بها؛ لشذوذها وتفرّدها وعدم استنادها إلى مصدر معتمد أو رواية معتبرة، وهي:

1. ولد النبيّ ﷺ بعد الفيل بعشر سنين[1].

2. مولد رسول الله ﷺ بعد الفيل بعشرين سنة[2].

3. ولد النبيّ ﷺ بعد الفيل بثلاثين سنة[3].

4. مولد النبيّ الأكرم ﷺ بعد الفيل بأربعين سنة[4].

5. ولد رسول الله -ﷺ بعد الفيل بسبعين سنة[5].

وأمّا مصادر العامّة فمنها: تاريخ مدينة دمشق: 3/ 71 و72 و73، الطبقات الكبرى: 1/ 81؛ نقلاه عن ابن عبّاس وقيس بن مخرمة؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 73، نقلاً عن ابن إسحاق؛ تاريخ مدينة دمشق: / 74، نقلاً عن محمّد بن جبير بن مطعم؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 74، وفيه: قال أبو إسحاق: لا يشك فيه أحداً من علمائنا أنّ رسول الله ﷺ ولد عام الفيل؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 75، نقلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام وعامر ؛ الطبقات الكبرى: 1/ 80، نقلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ؛ أنساب الأشراف: 1/ 92؛ الإنباء: 44؛ أسدالغابة: 1/ 21؛ قلادة النحر: 1/ 114؛ غربال الزمان: 18؛ مورد اللطافة: 1/ 5 و8؛ السيرة الحلبية: 1/ 95.

[1] تهذيب الأسماء واللغات: 26، إمتاع الأسماع: 1/ 7، السيرة الحلبية: 1/ 96، نسبوه إلى «قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 76، نقلاً عن ابن أبزى.

[2] مورد اللطافة: 1/ 9، نسبه إلى «قيل».

[3] مورد اللطافة: 1/ 9؛ تهذيب الأسماء واللغات: 26؛ الوافي بالوفيات: 1/ 57، إمتاع الأسماع: 1/ 7، السيرة الحلبية: 1/ 96، نسبوه إلى «قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 76، نقلاً عن موسى بن عقبة.

[4] مورد اللطافة: 1/ 9؛ تهذيب الأسماء واللغات: 26؛ الوافي بالوفيات: 1/ 57، إمتاع الأسماع: 1/ 7، السيرة الحلبية: 1/ 96، نسبوه إلى «قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 74، نقلاً عن ابن شهاب، ونسب أبو إسحاق راويَ هذا النقل -وهو إبراهيم بن المنذر- إلى الوهم؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 76، نقلاً عن أبي زكريا العجلاني.

[5] مورد اللطافة: 1/ 9، السيرة الحلبية: 1/ 96، نسباه إلى «قيل».

6. مولده ﷺ سنة ثلاث وعشرين من غزوة أصحاب الفيل[1].

7. ولد النبيّ -صلّى الله عليه وآله وسلّم- قبل الفيل بخمس عشرة سنة[2].

ثمّ إنّه قد ورد في بعض المصادر تعيين سنة ولادته ﷺ بما قارنها من الحوادث والوقائع، ولكن الاختلاف فيها أكثر، فلم نبحث حولها ومستندها واعتبار مستندها في المقام خوفاً من الإطالة. نعم، نشير إليها في الهامش لأنّ فيها بعضَ الفوائد[3].

ب. شهره

المشهور -بناء على ما في مصادر الفريقين[4]- بل ادُّعِي عليه

[1] تاريخ مدينة دمشق: 3/ 66، نقلاً عن عبد الله بن عمرو؛ إمتاع الأسماع: 1/ 7، السيرة الحلبية: 1/ 96؛ نسباه إلى «قيل».

[2]. تاريخ مدينة دمشق: 3/ 76، نقلاً عن ابن عبّاس؛ إمتاع الأسماع: 1/ 7، السيرة الحلبية: 1/ 96، نسباه إلى «قيل»؛ السيرة النبوية لابن كثير: 1/ 203، وفيه: وأغرب منه ما قاله خليفة بن خياط: حدثني شعيب بن حبان، عن عبد الواحد ابن أبي عمرو عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس، قال: ولد رسول الله ﷺ قبل الفيل بخمس عشرة سنة. وهذا حديث غريب ومنكر وضعيف أيضاً.

[3]. وإليك جملة من هذه الأقوال:
أ. أنّ ذلك لأربعين سنة مضت من ملك كسرى أنوشروان بن قباذ. أسد الغابة: 1/ 14؛ مروج الذهب: 2/ 53؛ إمتاع الأسماع: 1/ 7.
ب. أنّ ذلك لمضيّ اثنتين وأربعين سنة من ملك كسرى أنوشروان. تاريخ الطبري: 1/ 570؛ الكامل في التاريخ: 1/ 458.
ج. أنّ ذلك لأربع وثلاثين سنة وثمانية أشهر مضت من ملك كسرى. إعلام الورى: 1/ 42؛ كشف الغمة: 1/ 14.
د. هي السنة الثامنة والأربعون من ملك كسرى أنوشروان. المختصرفي أخبار البشر: 1/ 110.
هـ. لثمان وأربعين ولثمانمائة واثنتين وثمانين لذي القرنين. تاريخ ابن خلدون: 2ق2/ 4.
و. لعشرين سنة مضت من ملك كسرى أبرويز. إمتاع الأسماع: 1/ 30

[4]. أمّا مصادر الإماميّة، فمنها: الكافي: 1/ 439؛ إثبات الوصيّة: 114؛ كمال الدين: 1/ 196؛ الآثار الباقية: 423؛ المقنعة: 456؛ الإرشاد: 1/ 5؛ مسار الشيعة: 50؛ كنز الفوائد: 1/ 167؛ تهذيب الأحكام: 6/ 2؛ مصباح المتهجّد: 2/ 791؛ الآثار الباقية: 423؛ روضة الواعظين: 1/ 70؛ تاج المواليد: 74؛ إعلام الورى: 1/ 42؛ الخرائج والجرائح: 1/ 21؛ 2/ 760؛ قصص



الإجــماع[1]؛ أنّ مولــده في شــهر ربيــع الأوّل.

ولكن هنا أقوال أُخر لا يمكن الركون إليها، هي:

1. ولد النبيّ ﷺ في شهر رمضان[2].

2. مولد النبيّ الأعظم ﷺ في شهر صفر[3].

3. قد ولد ﷺ في شهر ربيع الثاني[4].

الأنبياء (للراونديّ): 316؛ مناقب آل أبي طالب: 1/ 172؛ السرائر: 1/ 418؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 121؛ كشف الغمّة: 1/ 14؛ الدرّ النظيم: 58؛ العدد القويّة: 110 و111، نقلاً عن تاريخ المفيد وكتاب المصباح وكتاب الدرّ؛ تحرير الأحكام: 2/ 118؛ منتهى المطلب (ط.ق): 2/ 887؛ الدروس الشرعيّة: 2/ 6؛ الروضة البهيّة: 2/ 134.

وأمّا مصادر العامّة، فمنها: قلادة النحر: 1/ 114؛ مورد اللطافة: 1/ 5؛ و 8؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 68، نقلاً عن ابن عبّاس؛ الطبقات الكبرى: 1/ 81، تاريخ مدينة دمشق: 3/ 70، نقلاه عن أبي معشر نجيح المدنيّ؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 73، نقلاً عن ابن إسحاق؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 75، نقلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام وعامر؛ الطبقات الكبرى: 1/ 80، نقلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ؛ أنساب الأشراف: 1/ 92؛ الإنباء: 44؛ أسد الغابة: 1/ 21؛ السيرة الحلبيّة: 1/ 93، نقلاً عن سعيد بن المسيّب.

[1]. تهذيب الأسماء واللغات: 26، نقل الاتّفاق عليه؛ الوافي بالوفيات: 1/ 57؛ صفة الصفوة: 1/ 24، ونقل الاتّفاق عليه؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 70، نقلاً عن معروف بن خرّبوذ وغيره من أهل العلم؛ السيرة النبويّة لابن كثير: 1/ 199، وفيه: الجمهور على أنّ ذلك كان في شهر ربيع الأوّل.

[2]. تاريخ مدينة دمشق: 3/ 66، نقلاً عن عبد الله بن عمرو؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 70، نسبه إلى «قيل»؛ الاستيعاب: 1/ 30، نقلاً عن الزبير بن بكّار؛ الآثار الباقية: 423؛ إمتاع الأسماع: 1/ 7؛ السيرة النبويّة لابن كثير: 1/ 200 وفيه: نقله ابن عبد البرّ عن الزبير بن بكّار، وهو قول غريب جدّاً، وكان مستنده أنّه عليه الصلاة والسلام أوحي إليه في رمضان بلا خلاف، وذلك على رأس أربعين سنة من عمره، فيكون مولده في رمضان وهذا فيه نظر، والله أعلم؛ الروض الأنف: 1/ 184، وفيه: قال الزبير: كان مولده في رمضان، وهذا القول موافق لقول من قال: إنّ أمّه حمّلت به في أيّام التشريق، والله أعلم . وانظر أيضاً البحث في «أيّ يوم من الشهر؟».

[3]. إمتاع الأسماع: 1/ 7، السيرة الحلبيّة: 1/ 94، نسباه إلى «قيل».

[4]. إمتاع الأسماع: 1/ 7، السيرة الحلبيّة: 1/ 94، نسباه إلى «قيل».

4. مولد رسول الله ﷺ في شهر المحرّم الحرام[1].

فكـما قلنـا: لا عـبرة بهـا؛ لعـدم ورود روايـة معتـبرة فيهـا، وكـذا لإعـراض المشـهور عـن هـذه الأقـوال، بـل لم نعلـم قائـل بعضهـا فضـلاً عـن مصدرهـا ومسـتندها، وقـد ورد في بعـض المصـادر -عـلى سـبيل الحكايـة- مصرّحـاً بضعفهـا وعـدم اسـتنادها عـلى مسـتند صحيـح.

ج. أيّ يوم من الشهر؟

الـذي ورد في كثـير مـن مصـادر أصحابنـا الإماميّـة -زاد اللـه شـوكتهم الربّانيـة-[2] كـما قـد ورد في بعـض مصـادر العامّـة -وإن كانـوا لم يعتنـوا بـه[3]- أنّ رسـول اللـه ﷺولـد في سـابع عـشر من شـهر ربيـع الأوّل، بـل قـال العلاّمة المجلـسيّ -رحمـه اللـه-: إنّـه اتّفقـت الإماميّـة إلاّ مـن شـذّ منهم عـلى ذلك[4].

[1]. إمتاع الأسماع: 1/ 7، السيرة الحلبيّة: 1/ 94، نسباه إلى «قيل»؛ فضائل الأوقات: 441، ورد في ضمن خبر عن ابن عبّاس، ولكنّ البيهقيّ قال: هذا حديث منكر وإسناده ضعيف بمرّة.

[2]. وعلى سبيل المثال انظر: المقنعة: 456؛ الإرشاد: 1/ 5؛ مسار الشيعة: 50؛ كنز الفوائد: 1/ 167؛ تهذيب الأحكام: 6/ 2؛ مصباح المتهجّد: 2/ 791؛ روضة الواعظين: 1/ 70؛ تاج المواليد: 74؛ إعلام الورى: 1/ 42؛ جامع الأخبار: 81؛ الخرائج والجرائح: 1/ 21؛ 2/ 760؛ قصص الأنبياء (للراونديّ): 316؛ مناقب آل أبي طالب: 1/ 172؛ السرائر: 1/ 418؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 121؛ كشف الغمّة: 1/ 14؛ الدرّ النظيم: 58؛ العدد القويّة: 110 و111، نقلاً عن تاريخ المفيد وكتاب المصباح وكتاب الدرّ؛ تحرير الأحكام: 2/ 118؛ منتهى المطلب (ط.ق): 2/ 887؛ الدروس الشرعيّة: 2/ 6؛ الروضة البهيّة: 2/ 134.

[3]. وعلى سبيل المثال انظر: مورد اللطافة: 1/ 8، السيرة الحلبيّة: 1/ 93، نسباه إلى «قيل»؛ السيرة النبويّة لابن كثير: 1/ 199، وفيه: أخطأ من قال: ولد يوم الجمعة لسبع عشرة خلت من ربيع الأوّل. نقله الحافظ ابن دحية فيما قرأه في كتاب إعلام الروى بأعلام الهدى (كذا، والصواب: إعلام الورى بأعلام الهدى وهذا للطبرسيّ) لبعض الشيعة. ثمّ شرع ابن دحية في تضعيفه وهو جدير بالتضعيف إذ هو خلاف النصّ.

[4]. بحار الأنوار: 15/ 248؛ مرآة العقول: 5/ 170. وهكذا عبرّ المحقّق المامقانيّ -رحمه الله- في المقام. انظر تنقيح المقال: 1/ 181-182؛ مرآة الكمال: 3/ 263.



هـذا، ولكـن قـال المحقّـق التسـتريّ -رحمـه اللـه-: قـال الشـيخان ومـن تأخّـر عنهـما: إنّـه السـابع عـشر مـن ربيـع الأوّل، اسـتناداً إلى خـبر إسـحاق العلـويّ العريـضيّ عـن الهـادي عليه السلام، رواه الشـيخ في تهذيبـه ومصباحـه، وأشـار إلى مضمونـه المفيـد في مقنعتـه، والخبر مشـتمل عـلى دلالـة لـه عليه السلام بإخبـاره الـراوي قبـل سـؤاله، بأنّـه جـاء ليسـأل عـن صيـام أيّـام السـنة. وإلى مرفـوع المصبـاح عنهـم عليهم السلام: مـن صـام يـوم السـابع عـشر مـن ربيـع الأوّل كتـب اللـه لـه صيـام سـنة.

لكنّـه مـع إرسـاله غـير دالّ عـلى أنّـه يـوم مولـده ﷺ وإنّمـا دلّ عـلى خصوصيّـةٍ في صـوم يـوم السـابع عـشر منـه، فلعلّهـا مـن جهـة أخـرى، فنقـل ابـن طـاووس في إقبالـه عـن كتـاب شـفاء الصـدور لأبي بكـر النقّـاش، يقـال: أسري بـه ﷺ في ليلـة سـبع عـشر مـن ربيـع الأوّل قبـل الهجـرة بسـنة. قـال السـيّد: فـإن صـحّ مـا ذكـره مـن الإسراء في الليلـة المذكـورة؛ فينبغـي تعظيمهـا ومراعـاة حقوقهـا. وتفسـير المفيـد لـه في المسـارّ والحدائـق والفتّـال في الروضـة بالمولـود - لا حجّيّـة فيـه. كـما أنّ الخـبر المشـتمل عـلى زيـارة الصـادق عليه السلام لأمـير المؤمنـين عليه السلام في يـوم السـابع عشر؛ غـير دالّ عـلى كونه مولـده ﷺ؛ كـما لا يخفـى. ولـو كان هـو دالاًّ لـكان مـا نقلـه الإقبـال عـن بعـض كتـب أصحابنـا مـن العجـم: (أنّـه يسـتحبّ أن يصـلّى في الثـاني عـشر مـن ربيـع الأوّل ركعتـين، في الأولى الحمـد مـرّة و﴿**قُـل يـا أيُّهَـا الكافِـرُون**﴾ ثلاثـاً) أيضـاً دالاًّ عـلى أنّ تلـك الصـلاة كانـت لكـون مولـده ﷺ فيـه، كـما هـو محتمـل لـو كان صـحّ مـا ذكـره مـن العمـل[1].

إلاّ أنّ الذهـاب إلى هـذا القـول -أعنـي سـابع عـشر شـهر ربيـع الأوّل- متعـينّ في المقـام، ولا سـيّما مـع كـثرة القائلـين بـه، وكونـه مخالفـاً لـِما روي عـن العامّـة -كـما سـيأتي-، وعـدم اعتنـاء أصحابنـا بقـول العامّـة إلاّ مـن شـذّ

[1]. قاموس الرجال: 12/ 4.

منهـم، كـما قـال العلاّمـة المجلـسيّ -رحمـه اللـه-[1] والمحقّـق المامقـانيّ -رحمـه اللـه-[2].

وأمّـا العامّـة فالمشـهور عندهـم[3] أنّ مولـد النبـيّ ﷺ في ثـاني عـشر مـن شـهر ربيع الأوّل[4].

وقد ذهب إليه بعض أصحابنا الإماميّة[5].

أقـول: أمّـا الكلينـيّ -رحمـه اللـه- فمـن المحتمـل أنّـه اختـار هـذا القـول تقيّـةً، كـما قـال العلاّمـة المجلـسيّ -رحمـه اللـه-[6] والمحقّـق المامقـانيّ -رحمـه اللـه-[7].

وأمّـا الصـدوق -رحمـه اللـه- فلـم يظهـر منـه اختيـار هـذا القـول، بـل هـو نقـل روايـة مرفوعـة عـن أبـان بـن عثـمان ورد فيهـا: فولـد رسـول اللـه ﷺ عـام الفيـل لاثنتـي عـشرة ليلـة مضـت مـن ربيـع الأوّل يـوم الاثنـين[8].

[1]. بحار الأنوار: 15/ 248؛ مرآة العقول: 5/ 170.

[2]. تنقيح المقال: 1/ 181ـ182؛ مرآة الكمال: 3/ 263.

[3]. انظر السيرة النبويّة لابن كثير: 1/ 199، وفيه نقل ذلك عن ابن إسحاق، ثمّ قال: وهذا هو المشهور عند الجمهور؛ والله أعلم.

[4]. قلادة النحر: 1/ 114؛ مورد اللطافة: 1/ 5؛ تهذيب الأسماء واللغات: 26، ذكرها بعنوان أحد الأقوال المشهورة الأربعة؛ الوافي بالوفيّات: 1/ 57، نسبه إلى «قيل»؛ صفة الصفوة: 1/ 25، ذكره بعنوان أحد الأقوال الأربعة؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 70، نقلاً عن معروف بن خرّبوذ وغيره من أهل العلم؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 73، نقلاً عن ابن إسحاق؛ أنساب الأشراف: 1/ 92، الاستيعاب: 1/ 30، تهذيب الكمال: 1/ 185، نسبوه إلى «قيل»؛ السيرة الحلبيّة: 1/ 93، نقلاً عن سعيد بن المسيّب.

[5]. الكافي: 1/ 439؛ إثبات الوصيّة: 114؛ كمال الدين: 1/ 196؛ الآثار الباقية: 423.

[6]. بحار الأنوار: 15/ 248؛ مرآة العقول: 5/ 170.

[7]. تنقيح المقال: 1/ 183؛ مرآة الكمال: 3/ 263.

[8]. كمال الدين: 1/ 196.



فمـن المحتمـل جـدّاً أنّ هـذه الروايـة أيضـاً محمولـة عـلى التقيّـة، ولا سـيّما مـع مـا ورد فيهـا: «يـوم الاثنـين»، فإنّـه قـد ورد في رواياتنـا أنّ الأئمّـة -عليهم السلام- كذّبـوا العامّـة في ذهابهـم إلى أنّ رسـول اللـه صلى الله عليه وآله ولـد يـوم الاثنـين[1]، وسـيأتي نـصّ الروايـة في بحـث «أيّ يـوم مـن الأسـبوع»؛ إن شـاء اللـه.

مـع أنّـه مـن المحتمـل أنّ «لاثنتـي عـشرة ليلـة مضـت» في كلام الكلينـيّ والصـدوق محـرّف، والصـواب «لاثنتـي عـشرة ليلـة بقيـت». وعليـه يوافـق قـول الكلينـيّ والصـدوق قـول المشـهور عنـد الإماميّـة، فـلا حاجـة إلى الحمـل عـلى التقيّـة.

ومنه يظهر الحال في سائر الأقوال، وهي أنّ النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وُلد:

1. أوّل من شهر ربيع الأوّل[2].

2. في اليوم الثاني من شهر ربيع الأوّل[3].

3. في اليوم الثالث من شهر ربيع الأوّل[4].

4. في ثامن شهر ربيع الأوّل[5].

---

[1]. قرب الإسناد: 299، ح1177؛ الخصال: 2/ 385، ح67. والرواية -بناء على ما في الخصال- صحيحة سنداً.

[2]. مورد اللطافة: 1/ 8، نسبه إلى «قيل».

[3]. مورد اللطافة: 1/ 8؛ الوافي بالوفيّات: 1/ 57، الاستيعاب: 1/ 30، أنساب الأشراف: 1/ 92، أسد الغابة: 1/ 21، نسبوه إلى «قيل»؛ تهذيب الأسماء واللغات: 26، ذكرها بعنوان أحد الأقوال المشهورة الأربعة؛ صفة الصفوة: 1/ 25، ذكره بعنوان أحد الأقوال الأربعة؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 70، الطبقات الكبرى: 1/ 81، نقلاه عن أبي معشر نجيح المدنيّ؛ السيرة الحلبيّة: 1/ 93، نسبه إلى «قيل» وقال: وبه جزم ابن عبد البرّ؛ تهذيب الكمال: 1/ 185؛ الآثار الباقية: 423، نسبه إلى «قيل».

[4]. الوافي بالوفيّات: 1/ 57، نسبه إلى «قيل».

[5]. قلادة النحر: 1/ 114؛ تهذيب الأسماء واللغات: 26، ذكرها بعنوان أحد الأقوال المشهورة

5. في عاشر شهر ربيع الأوّل[1].

6. في الثالث عشر من شهر ربيع الأوّل[2].

7. لثمانِ عشرة ليلة من شهر ربيع الأوّل[3].

8. لثمانٍ بقين من ربيع الأوّل[4].

9. لثماني ليالٍ خلت من رمضان[5].

الأربعة؛ صفة الصفوة: 1/ 25، ذكره بعنوان أحد الأقوال الأربعة؛ الإنباء: 44؛ الاستيعاب: 1/ 30، أسد الغابة: 1/ 21، الآثار الباقية: 423، نسبوه إلى «قيل»؛ الاستيعاب: 1/ 31، نقلاً عن الخوارزميّ؛ السيرة النبويّة لابن كثير: 1/ 199، وفيه: حكاه الحميديّ عن ابن حزم. ورواه مالك وعقيل ويونس بن يزيد وغيرهم عن الزهريّ عن محمّد بن جبير بن مطعم. ورجّحه الحافظ أبو الخطّاب بن دحية في كتابه: التنوير في مولد البشر النذير؛ السيرة الحلبيّة: 1/ 93، نسبه إلى «قيل» ثمّ قال: قال ابن دحية وهو الذي لا يصحّ غيره وعليه أجمع أهل التاريخ، وقال القطب القسطلانيّ وهو اختيار أكثر أهل الحديث أي كالحميديّ وشيخه ابن حزم.

[1]. قلادة النحر: 1/ 114؛ تهذيب الأسماء واللغات: 26، ذكرها بعنوان أحد الأقوال المشهورة الأربعة؛ صفة الصفوة: 1/ 25، ذكره بعنوان أحد الأقوال الأربعة؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 75، نقلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام وعامر؛ الطبقات الكبرى: 1/ 80، نقلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام؛ أنساب الأشراف: 1/ 92؛ أسد الغابة: 1/ 21؛ السيرة النبويّة لابن كثير: 1/ 199، وفيه: نقله ابن دحية في كتابه؛ السيرة الحلبيّة: 1/ 93، نسبه إلى «قيل»، ثمّ قال: وصحّحه الحافظ الدمياطيّ أي لأنّ الأوّل (أي ثاني عشر من شهر ربيع الأوّل) قال فيه ابن دحية: ذكره ابن إسحاق مقطوعاً دون إسناد، وذلك لا يصحّ أصلاً، ولو أسنده ابن إسحاق لم يقبل منه، لتجريح أهل العلم له، فقد قال كلّ من ابن المدينيّ وابن معين أنّ ابن إسحاق ليس بحجّة.

[2]. الآثار الباقية: 423، نسبه إلى «قيل»

[3]. مورد اللطافة: 1/ 8؛ السيرة الحلبيّة: 1/ 93، نسبه إلى «قيل» وقال: رواه ابن أبي شيبة وهو حديث معلول.

[4]. مورد اللطافة: 1/ 8، نسبه إلى «قيل»؛ السيرة النبويّة لابن كثير: 1/ 199-200، وفيه: نقله ابن دحية من خطّ الوزير أبي رافع بن الحافظ أبي محمّد ابن حزم عن أبيه. والصحيح عن ابن حزم الأوّل أنّه لثمان مضين منه، كما نقله عنه الحميديّ وهو أثبت.

[5]. السيرة الحلبية: 1/ 93-94، نسبه إلى «قيل»، ثمّ قال: وصحّحه كثير من العلماء. وهذا هو الموافق لما تقدّم من أنّ أمّه عليها السلام حملت به في أيّام التشريق أو في يوم عاشوراء وأنّه مكث في



10. في اثنتي عشرة من شهر رمضان[1].

11. يوم عاشوراء[2].

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

أمّا يومه فالمشهور عند العامّة أنّ رسول الله ﷺ ولد يوم الاثنين[3].

بطنها تسعة أشهر كوامل، لكن قال بعضهم: إنّ هذا القول غريب جدّاً. ومستند قائله أنّه أوحى إليه ﷺ في رمضان فيكون مولده في رمضان، وعلى أنّها حملت به في أيّام التشريق الذي لم يذكروا غيره - يعلم ما في بقية الأقوال.

[1]. تاريخ مدينة دمشق: 3/ 66، نقلاً عن عبد الله بن عمرو؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 70، نسبه إلى «قيل»؛ الاستيعاب: 1/ 30، نقلاً عن الزبير؛ إمتاع الأسماع: 1/ 6-7، وفيه: وقد شذّ بذلك الزبير بن بكّار، إلاّ أنّه موافق لقوله: إنّ أمّه ﷺ حملت به أيّام التشريق، فيكون حملها مدّة تسعة أشهر على العادة الغالبة؛ الآثار الباقية: 423، نقله أبو ريحان عن السلاميّ.

[2]. إمتاع الأسماع: 1/ 7، السيرة الحلبيّة: 1/ 94، نسباه إلى «قيل»، وقال الحلبيّ: ذكر الذهبيّ أنّ القول بأنّه ولد ﷺ في عاشوراء من الإفك أي الكذب. وفيه إن كان ذلك لأنّه لا يجامع أنّها حملت به ﷺ في أيّام التشريق وأنّه مكث في بطنها تسعة أشهر كوامل لا يختصّ الإفك بهذا القول، بل يأتي فيما عدا القول بأنّه ولد في رمضان، ثمّ رأيت بعضهم حكى أنّه حمل في شهر رجب، وحينئذ يصحّ القول المشهور ولادته في ربيع الأوّل.

[3]. الطبقات الكبرى: 1/ 81، مورد اللطافة: 1/ 7، تاريخ مدينة دمشق: 3/ 67 و68، الاستيعاب: 1/ 31، نقلوه عن ابن عبّاس؛ قلادة النحر: 1/ 114؛ تهذيب الأسماء و اللغات: 26، نقل الاتّفاق عليه؛ الوافي بالوفيّات: 1/ 57؛ صفة الصفوة: 1/ 24، وفيه: الاتّفاق عليه؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 66، نقلاً عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ، وعن أبي قتادة عنه ﷺ، وعن عبد الله بن عمرو؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 69 و70، نقلاً عن مكحول ويزيد بن أبي حبيب؛ الطبقات الكبرى: 1/ 81، مدينة دمشق: 3/ 70، نقلاه أبي معشر نجيح المدنيّ؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 73، نقلاً عن ابن إسحاق؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 75، نقلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام وعامر؛ الطبقات الكبرى: 1/ 80، نقلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام؛ الاستيعاب: 1/ 30، نقلاً عن الزبير؛ الإنباء: 45؛ أسد الغابة: 1/ 21؛ السيرة الحلبيّة: 1/ 92، وفيه: قال بعضهم لا خلاف فيه والله بل أخطأ من قال ولد يوم الجمعة.

ولكنّ الصحيح عند الإماميّة أنّه يوم الجمعة[1].

وبذلك وردت الروايات عن أئمّتنا -عليهم السلام-، وفيها تكذيب لقول العامّة إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله ولد يوم الاثنين.

روى الصدوق بسند صحيح عن عليّ بن جعفر قال: جاء رجل إلى أخي موسى بن جعفر عليه السلام فقال له: جعلت فداك، إنّي أريد الخروج فادعُ لي، فقال: ومتى تخرج؟ قال: يوم الاثنين. فقال له: ولم تخرج يوم الاثنين؟ قال: أطلب فيه البركة؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ولد يوم الاثنين. فقال: كذبوا، ولد رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الجمعة، وما من يوم أعظم شؤماً من يوم الاثنين، الحديث[2].

ورواه الحميريّ بسنده عن عليّ بن جعفر[3].

وقد ورد هذا المضمون في مصادر أُخر أيضاً[4].

[1]. الكافي: 1/ 439؛ إثبات الوصيّة: 114؛ المقنعة: 456؛ كنز الفوائد: 1/ 167؛ تهذيب الأحكام: 6/ 2؛ مصباح المتهجّد: 2/ 791؛ روضة الواعظين: 1/ 70؛ تاج المواليد: 74؛ إعلام الورى: 1/ 42؛ جامع الأخبار: 81؛ قصص الأنبياء (للراونديّ): 316؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 121؛ كشف الغمّة: 1/ 14؛ العدد القويّة: 110 و111، نقلاً عن تاريخ المفيد وكتاب المصباح وكتاب الدرّ.

[2]. الخصال: 2/ 385، ح67.

[3]. قرب الإسناد: 299، ح1177.

[4]. انظر:
أ. المحاسن: 2/ 347، ح15، رواه عن القاسم بن محمّد الجوهريّ عن جميل بن صالح عن محمّد بن أبي الكرام عن أبي عبد الله عليه السلام. وفي سنده كلام.
ب. المحاسن: 2/ 347، ح16، رواه عن عثمان بن عيسى عن أبي أيّوب الخزّاز عن أبي عبد الله عليه السلام. والسند معتبر.
ورواه الكلينيّ عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد. الكافي: 8/ 314، ح492.
ورواه البرقيّ أيضاً بإسناده عن أبي أيّوب. من لا يحضره الفقيه: 2/ 267، ح2400.
ج. الكافي: 4/ 146، ح5. رواه عن الحسن بن عليّ الهاشميّ عن محمّد بن عيسى بن عبيد عن جعفر بن عيسى عن الرضا عليه السلام. وفي سنده كلام.



إشكال مشهور[1]

مقدّمتـه: المشـهور المعـروف بـين المسـلمين أنّ ولادتـه ﷺ في شـهر ربيـع الأوّل عـلى اختلافهـم المزبـور في يومـه.

وروي[2] أنّ أمّه حملت به في أيّام التشريق عند الجمرة الوسطى.

قيـل[3]: سـمّيت بأيّـام التشريـق إمّـا مـن تشريـق اللحـم -وهـو تقديـده وبسـطه في الشـمس ليجـفّ-؛ لأنّ لحـوم الأضاحـي كانـت تـشرّق فيهـا، أي: تـشرّر في الشـمس؛ أو لأنّ الهـدي والضحايـا لا تنحـر حتّـى تـشرق الشـمس -أي تطلـع-.

وحينئـذ فـلازم الجمـع بـين تاريـخ ولادتـه ﷺ وتاريـخ الحمـل، هـو كـون مـدّة حملـه ثلاثـة أشـهر، أو سـنة وثلاثـة أشـهر.

والأوّل خـلاف المعتـاد، ونـصّ القـرآن بمقتـضى الجمـع بـين آيـة الحمـل

ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الكلينيّ. تهذيب الأحكام: 301/4، ح17؛ الاستبصار:2/ 135، ح6 د. الخصال: 2/ 385، ح66. رواه عن محمّد بن الحسن عن محمّد بن يحيى العطّار عن محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعريّ عن العبّاس بن معروف عن محمّد بن أبي عمير عن أبي حمزة عن عقبة بن بشير الأزدي عن أبي جعفر عليه السلام. وفي سنده كلام.

[1]. هذا أمر بحث حوله كثير من الأعلام. وعلى سبيل المثال انظر الدروس: 2/ 5-6؛ شرح أصول الكافي للمازندرانيّ: 7/ 131؛ تكملة الرجال: 2/ 756-757؛ بحار الأنوار: 15/ 252 - 254؛ منتهى المقال: 1/ 12؛ عدّة الرجال: 1/ 52؛ مجمع الرجال 7/ 183؛ وغيرها.
والمحقّق المامقانيّ (رحمه الله) -كما هو دأبه- جمع كلمات الأعلام في تنقيح المقال، فنحن نكتفي بما أورده. انظر تنقيح المقال: 1/ 208-212، والهوامش أيضاً من تعليقات الشيخ محمّد رضا المامقانيّ -حفظه الله- على التنقيح. وانظر أيضاً تنقيح المقال: 1/ 197-202.

[2]. انظر الكافي: 1/ 429.

[3]. انظر النهاية: 2/ 464؛ الصحاح: 4/ 1501؛ مجمع البحرين: 2/ 504، و 5/ -191 192؛ و غيرها.

وآيـة الرضـاع -بكـون أقـلّ الحمـل سـتّة أشـهر-، ولـو كان قـد تخلّـف فيـه ﷺ لتكـثّرت الدواعـي إلى نقلـه بعـدّه مـن خصائصـه ﷺ، ولم يذكـره أحـد، والثـاني مخالـف لِـما اتّفـق عليـه الأصحـاب واسـتفاضت الأخبـار مـن عـدم زيـادة الحمـل عـلى سـنة.

ولـو تخلّـف فيـه ﷺ لاحتجّـت العامّـة في -تجويزهـم كـون الحمـل أكـثر مـن سـنة- بذلـك.

وأجيب عن الإشكال بوجوه:

أحدهـا: مـا عـن الفاضـل الجزائـريّ في الحـاوي[1] مـن إمـكان أن يكـون ذلـك مـن خصائصـه ﷺ ولم ينقـل[2].

وضعفـه ظاهـر، ضرورة توفّـر الدواعـي إلى نقـل مثلـه -لـو كان-، ولا سـيّما مـن المخالفـين المجوّزيـن زيـادة الحمـل عـن سـنة، لكفايـة مـورد واحـد لإثبـات الإمـكان[3].

ثانيهـا: إنّ نقـل كـون الحمـل أيّـام التشريـق سـهو[4] مـن قلـم الكلينـيّ -رحمـه اللـه-، نشـأ عـن ذهـاب العامّـة إلى أنّـه حملـت بـه أمّـه في أيّـام التشريـق، أو عشـيّة عرفـة، عنـد الجمـرة الوسـطى، ولم يـرد ذلـك بطريـق معتمـد.

[1]. انظر حاوي الأقوال: 4/ 467.

[2]. وزاد في الحاوي على ما هنا بقوله: ... لعدم شهرته ووضوح كونه يفيد صفة كمال زائدة على المعتاد تتوفّر الدواعي على نقلها مع جوازه في كلّ فرد عند المخالفين.

[3]. وأجاب اللاهيجيّ على ذلك بقوله: وفيه: أنّ الخواصّ معدودة، وما نقل أحد من العلماء أنّ ذلك من خواصّه. خير الرجال: 36 (الخطّيّ).

[4]. التعبير بالسهو فيه مسامحة ظاهرة، والأولى أن يقال: إنّ ما ذكره -رحمه الله- مرسل لا يعارض الاتّفاق المذكور وظاهر النقل المأثور.



ويبعّـده أنّ بعـض روايـات العامّـة تضمّنـت تعيـين كـون الحمـل عنـد الجمـرة الوسـطى، وذلـك -سـيّما في أيّـام الحـجّ- غـير معقـول؛ لعـدم إمـكان نصـب الفسـطاط عنـد الجمـرة حينئـذ حتّـى يقـع فيـه مـا يـورث الحمـل.

ثالثهـا: إنّ تعيـين ذي الحجّـة للحـجّ إنمّـا هـو في الإسـلام، وأمّـا قبـل الإسـلام فـكان الحـجّ ينقـل مـن شـهر إلى آخـر، فأيّـام التشريـق الأيّـام المعلومـة مـن شـهر جـمادى الأولى الـذي وقـع فيـه حـجّ المشركـين في عـام الفيـل باعتبـار النـسيء، حيـث كانـوا يؤخّـرون الحـجّ عـن ذي الحجّـة، فيحجّـون سـنتين في المحـرّم، وسـنتين في صفـر، وهكـذا إلى أن يتـمّ الـدور، ثـمّ يسـتأنفونه[1].

ونوقـش في هـذا الوجـه بأنّـه يسـتلزم الإغـراء بالجهـل، فـإنّ المعـروف مـن أيّـام التشريـق هـي الثلاثـة في ذي الحجّـة.

وأيضـاً عليـه: يكـون في كلّ شـهر أيّـام التشريـق، فمـن أيـن علـم أنّـه في جـمادى الأولى؟! والمقـام مقـام بيـان ابتـداء الحمـل، وعـلى مـا ذكـر لا يحصـل البيـان بـل يحصـل الإبهـام والإغـراء.

رابعهـا: هـو الثالـث، بضميمـة أنّ ابـن بابويـه في كتـاب النبـوة[2]، وابـن طـاووس في الإقبـال[3] رَوَيـا أنّ الحمـل كان ليلـة الجمعـة لاثنتـي عـشرة

[1]. قرّر الجزائريّ هذا الوجه بشكلٍ آخر، حيث قال: الثاني: إنّه جاز أن يكون المراد من أيّام التشريق غير الأيّام الموضوعة شرعاً للوقت المخصوص -وهو الحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر من ذي الحجّة-، إذ هذه التسمية ناشئة بعد الإسلام، وقد قيل: إنّ للعرب أيّاماً كانت تجتمع فيها بمنى ويسمّونها أيّام التشريق غير هذه الأيّام، وقيل: إنّهم إذا فاتهم ذي الحجّة عوّضوا بدله شهراً، وسمّوا الثلاثة الأيّام التي بعد عاشره أيّامَ التشريق، وهو الشيء المنهيّ عنه. حاوي الأقوال: 4/ 467.

[2]. حكاه عنه في الإقبال في الجزء الرابع من كتاب النبوّة، وكذا العلامة المجلسيّ عن الإقبال. بحار الأنوار: 15/ 251، ح2.

[3]. إقبال الأعمال: 623، قال: فصل فيما نذكره في فضل ليلة تسع عشر من جمادى الآخرة،

ليلة بقيت[1] من جمادى الآخرة، فإنّه حينئذ يرتفع الإشكال، وتكون مدّة الحمل تسعة أشهر من دون زيادة ولا نقص، ولا سيّما على مختار الأصحاب في ولادته ﷺ، فتدبّر[2].

الفصل الثاني: وفاته

وقد نبحث حول تاريخ وفاة الرسول الأعظم ﷺ في ضمن أمور:

أ. سنته

المذكور في مصادر الفريقين أنّها السنة الحادية عشرة بعد الهجرة النبويّة[3].

هذا، ولكن قد ورد في بعض مصادر الفريقين أنّ النبيّ ﷺ قُبض في

وأنّها ليلة ابتداء الحمل برسول الله ﷺ.
وكأنّه أخذه من الأوّل، حيث قال: وإذا كان الأمر كذلك فينبغي ... إلى آخره. وعليه فهو ليس مختاره كما توهِم عبارة المصنّف -رحمه الله-.

[1]. علّق العلامة المجلسيّ -رحمه الله- هنا على كلامه بقوله: الظاهر «مضت» مكان «بقيت» ليوافق ما هو المشهور من كون أعمال أيّام التشريق. بحار الأنوار: 15/ 251. وقد مضى ما فيه.

[2]. قال اللاهيجيّ في كتابه مجيباً عن الإشكال بقوله: والحقّ في الجواب أن يقال: إنّه قد اشتهر أنّ أهل الجاهليّة كانوا إذا اضطرّوا إلى الحرب في شهر الحرام أنسأها... أي حرّموا شهوراً بعدها وأوقعوا فيها أفعال الحجّ، وسمّوا أيّامها بتلك الأسماء، فأنزل الله تعالى... ثمّ قال: وقد اتّفقت جملة من أيّام التشريق بهذا الاصطلاح فلا إشكال. خير الرجال: 37 (الخطّيّ).

[3]. انظر كلمات الإماميّة في: إثبات الوصيّة: 126؛ الهداية الكبرى: 38؛ الإرشاد: 1/ 189؛ إعلام الورى: 1/ 46 و53؛ تاج المواليد: 71؛ جامع الأخبار: 20؛ قصص الأنبياء (للراونديّ): 317؛ مناقب آل أبي طالب: 1/ 176؛ كشف الغمّة: 1/ 16؛ الدروس الشرعيّة: 2/ 3.
وانظر كلمات العامّة في: غربال الزمان: 18؛ تهذيب الأسماء واللغات: 26؛ الطبقات الكبرى: 2/ 208، نقلاً عن محمّد بن قيس؛ أسد الغابة: 1/ 41؛ مرآة الجنان: 1/ 19؛ إمتاع الأسماع: 2/ 135؛ الكامل في التاريخ: 2/ 323؛ أنساب الأشراف: 1/ 568، عن الواقديّ؛ البداية والنهاية: 5/ 276.



سنة عشر من هجرته[1].

نعم، من المحتمل -بل المصرّح به في كلمات بعضهم- أنّ مرادهم مضيّ عشر سنوات من الهجرة[2]، وحيث إنّ هجرته ﷺ في شهر ربيع الأوّل -كما ورد في كثير من مصادر الفريقين[3]، فهذا معناه أنّه ﷺ توفيّ

[1]. انظر كلمات الإماميّة في: تاريخ أهل البيت: 68؛ المقنعة: 456؛ مسارّ الشيعة: 46؛ روضة الواعظين: 1/ 71؛ إعلام الورى: 1/ 269؛ قصص الأنبياء (للراونديّ): 359؛ مجموعة نفيسة (ابن الخشّاب) 123، نقلاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.
انظر كلمات العامّة في: تاريخ بغداد: 1/ 200؛ السيرة النبويّة (لابن كثير): 4/ 506.

[2]. وعلى سبيل المثال نورد بعض كلماتهم:
روي عن عائشة قالت: وتوفىّ رسول الله ﷺ لاثنتي عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الأوّل في اليوم الذي قدم فيه المدينة مهاجراً فاستكمل في هجرته عشر سنين كوامل. تاريخ الطبريّ: 2/ 453. وقريب منه في تاريخ ابن خلدون: 2ق2/ 63 ـ 64.
وقال المسعوديّ: وكان دخوله -عليه الصلاة والسلام- إلى المدينة يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة مضت من ربيع الأوّل، فأقام بها عشر سنين كوامل. مروج الذهب: 2/ 279.
وقال ابن عساكر: إنّ التاريخ منذ نزل رسول الله ﷺ المدينة وتوفيّ سنة عشر لتمامها من التاريخ. تاريخ مدينة دمشق: 1/ 46.
وقال ابن كثير: وكانت وفاته عليه السلام يوم الاثنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الأوّل لتمام عشر سنين من مقدمه عليه السلام المدينة. السيرة النبويّة (لابن كثير): 4/ 506.
وقال أيضاً: وقال محمّد بن إسحاق: توفيّ رسول الله ﷺ لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأوّل، في اليوم الذي قدم فيه المدينة مهاجراً، واستكمل رسول الله ﷺ في هجرته عشر سنين كوامل. قال الواقديّ: وهو المثبت عندنا وجزم به محمّد بن سعد كاتبه. البداية والنهاية: 5/ 276. ومثله في السيرة النبويّة (لابن كثير): 4/ 506.
وانظر أيضاً كشف المشكل من حديث الصحيحين: 4/ 384؛ إمتاع الأسماع: 14/ 543؛ دلائل النبوّة للبيهقيّ: 7/ 235.

[3]. أمّا مصادر الإماميّة فهي: الكافي: 8/ 338-339، ح536، نقلاً عن الإمام زين العابدين -عليه السلام في رواية صحيحة؛ إثبات الوصيّة: 122؛ مسارّ الشيعة: 49؛ تاج المواليد: 71؛ إعلام الورى: 1/ 150؛ قصص الأنبياء (للراونديّ): 317؛ مناقب آل أبي طالب: 2/ 144؛ العدد القويّة: 120؛ كشف الغمّة: 1/ 16.
أمّا مصادر العامّة فهي: المستدرك: 2/ 626؛ 3/ 424؛ جامع البيان: 9/ 248؛ المحبر: 10؛ الطبقات الكبرى: 1/ 224؛ 5/ 503؛ تاريخ الطبريّ: 2/ 94-95 و112 و114 و120؛ تاريخ

سنة 11 بعد الهجرة، ولا سيّما بعد انضمام أنّ العامّة متّفقون -كما سيأتي- على أنّ النبيّ ﷺ توفيّ في شهر ربيع الأوّل.

ب. شهره

اختلفت الكلمات والأقوال في ذلك -كما سيتّضح لك؛ إن شاء الله-، ولكن المشهور عند الإمامية -بالنظر إلى مصادرهم- أنّ رسول الله ﷺ توفيّ في شهر صفر[1]، وبتعبير المامقانيّ -رحمه الله-: ذهب أكثر الإماميّة إلى ذلك[2].

ولكنّ المشهور عند أهل السنّة -بل بتعبير السهيليّ: قالوا كلّهم[3]، كما ادّعى ابن سيّد الناس الاتّفاق[4]- أنّ النبي ﷺ توفيّ في شهر ربيع الأوّل[5].

مدينة دمشق: 1/ 37 و47 و49؛ الكامل في التاريخ: 2/ 101؛ دلائل النبوة: 2/ 511؛ 3/ 10 و396؛ تهذيب الكمال: 22/ 380.

[1]. المقنعة: 456؛ الإرشاد: 1/ 189؛ مسارّ الشيعة: 46؛ تهذيب الأحكام: 6/ 2؛ مصباح المتهجّد: 2/ 790؛ روضة الواعظين: 1/ 71، وفيه: أنّه المعتمد عليه، وجعل قول العامّة في ذلك -أي شهر ربيع الأوّل- شاذّاً؛ تاج المواليد: 71؛ إعلام الورى: 1/ 46 و53؛ جامع الأخبار: 20؛ مناقب آل أبي طالب: 1/ 176؛ كشف الغمّة: 1/ 16؛ الدرّ النظيم: 195، وفيه: روي؛ الدروس الشرعيّة: 2/ 3.

[2]. مرآة الكمال: 3/ 264.

[3]. الروض الأنف: 4/ 270.

[4]. السيرة النبويّة: 2/ 432، وفيه: واختلف أهل العلم في اليوم الذي توفيّ فيه بعد اتّفاقهم على أنّه يوم الاثنين في شهر ربيع الأوّل.

[5]. تاريخ مدينة دمشق: 3/ 68، نقلاً عن ابن عبّاس؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 391، عن أبي هريرة؛ الطبقات الكبرى: 2/ 208، نقلاً عن محمّد بن قيس، البداية والنهاية: 5/ 276، نقلاه عن محمّد بن قيس، وزاد ابن كثير: وهذا جزم به محمّد بن سعد؛ الطبقات الكبرى: 2/ 209، نقلاً عن عمر بن عليّ بن أبي طالب وعائشة؛ الإنباء: 45؛ أسد الغابة: 1/ 41؛ إمتاع الأسماع: 2/ 135؛ تاريخ الطبري: 2/ 454 ـ 455، نقلاً عن ابن عمر؛ تاريخ الطبريّ: 2/ 455، نقلاً عن محمّد بن عمرو بن حزم؛ الكامل في التاريخ: 2/ 323؛ أنساب الأشراف: 1/ 568، عن الواقديّ والزهريّ؛ البداية والنهاية: 5/ 275-276، عن الزهريّ والأوزاعيّ وسليمان بن طرخان التيميّ والواقديّ؛ غربال الزمان: 18؛ تهذيب الأسماء واللغات: 26.

وإليـه ذهـب بعـض أصحابنـا الإماميّـة، كاليعقـوبيّ[1]، والنوبختـيّ[2]، وسـعد بـن عبـد اللـه الأشـعري[3] -فيـما نسـب إليهـما-، وابـن أبي الثلـج البغـداديّ[4]، والكلينـيّ[5]، والخصيبـيّ[6]، والمسـعودي -فيـما نسـب إليـه-[7]، والبـيرونيّ[8].

والوجـه في هـذا القـول مـا نقـل عـن بعـض المصـادر مـن أنّ بـين قـدوم النبـيّ ﷺ المدينـةَ ووفاتـه عـشر سـنين كوامـل[9]، أو تمـام عـشر سـنين[10]. وتقدّمـت العبـارات في البحـث عـن السـنة التـي تـوفيّ فيهـا النبـيّ ﷺ؛ فراجـع.

قـال المحقّـق التسـتريّ -رحمـه اللـه-: فاختلـف أنّـه في صفـر أو ربيـع الأوّل، وعيّنـه القائلـون بـالأوّل في الثامـن والعشريـن، كالمفيـد في إرشـاده ومسـارّه والشـيخ في تهذيبـه ومصباحيـه.

واختلـف القائلـون بالثـاني، فالمسـعوديّ في إثباتـه والنوبختـيّ في فرقـه أطلقـاه، وعيّنـه الـكافي والمسترشـد في الثـاني عـشر، ونقـل عـن صاحـب

[1]. تاريخ اليعقوبيّ: 2/ 127.

[2]. فرق الشيعة: 160

[3]. المقالات والفرق: 2.

[4]. تاريخ أهل البيت: 68.

[5]. الكافي: 1/ 439.

[6]. الهداية الكبرى: 38.

[7]. إثبات الوصيّة: 126.

[8]. الآثار الباقية: 423.

[9]. انظر تاريخ الطبريّ: 2/ 453؛ مروج الذهب: 2/ 279؛ البداية والنهاية: 5/ 276؛ السيرة النبويّة (لابن كثير): 4/ 506؛ تاريخ ابن خلدون: 2ق2/ 63 ـ 64.

[10]. تاريخ مدينة دمشق: 1/ 46؛ السيرة النبويّة (لابن كثير): 4/ 506.

المغـازي، ورواه المجالـس عـن أبي بكـر وعمـر. وجعـل المجلسـيّ الكلينـيّ هنـا أيضـاً كالمولـد متفـرّداً ومخالفـاً للشـهرة، مـع أنّ المسـعوديّ والنوبختـيّ ومحمّـد بـن جريـر بـن رسـتم الطـبريّ -وهـم مـن الفحـول- قـد عرفـت موافقتهـم لـه، كـما أنّ القـول الأوّل الّـذي جعلـه مشـهوراً لم نقـف عـلى قائـل بـه قبـل المفيـد، والمتأخّـرون تابعـون لـه وللشـيخ غالبـاً في آرائهـما في الفقـه وغـيره، كـما أنّ الشـيخ تابـع لشـيخه غالبـاً أيضـاً[1].

والـذي يشـهد بـه أنّـه لم يـرد في روايتنـا مـا يخالفـه، مـع أنّ الأئمّـة (عليهم السلام) -كـما حـكي عـن السـيّد البروجـردي (رحمـه اللـه)- كانـوا إذا رأوا أنّ مـا هـو المشـهور عنـد العامّـة مخالـف للحـقّ نبّهـوا عليـه، فعليـه: إذا لم ينبّهـوا عـلى مخالفتـه للحـقّ فنفهـم أنّـه يوافقهـم عـلى ذلـك، فتأمّـل[2].

ثـمّ إنّـه ورد في عـدّة مـن مصـادر العامّـة أنّ النبـيّ صلى الله عليه وآله تـوفيّ بعـد نـزول آيـة الإكـمال بإحـدى وثمانـين ليلـة.

قـال الطـبري: قالـوا: لم ينـزل عـلى النبـيّ صلى الله عليه وآله بعـد هـذه الآيـة شيء مـن الفرائـض، ولا تحليـل شيء ولا تحريمـه، وإنّ النبـيّ صلى الله عليه وآله لم يعـش بعـد نـزول هـذه الآيـة إلّا إحـدى وثمانـين ليلـة[3].

---

[1]. قاموس الرجال (رسالة تواريخ النبيّ والآل): 12/ 26

[2]. وجه التأمّل كون هذا المبنى صحيحاً في الأحكام والعقائد، أمّا في التاريخ فالتمسّك بما قال السيّد البروجردي -رحمه الله- محلّ تأمّل لو لم نقل بكونه محلّ منع.
مع أنّه سيأتي مخالفة قول العامّة ولكن لا بالصراحة، بل بإشارة يفهمها كثير من علماء أصحابنا. وهذه الإشارة هي ما وردت حول شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام من أنّها توفّيت بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بخمسة وتسعين يوماً؛ فافهم.

[3]. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 106/6. وانظر أيضاً تفسير مقاتل بن سليمان: 1/ 280؛ تفسير السمرقنديّ: 1/ 394؛ تفسير السمعانيّ: 2/ 11؛ معالم التنزيل: 2/ 10؛ المحرّر الوجيز: 2/ 154؛ تفسير العزّ بن عبد السلام: 1/ 370؛ تفسير الثعالبيّ: 2/ 343؛ الدرّ المنثور: 2/ 257.



وهذا يوافق كون وفاة النبيّ ﷺ في شهر ربيع الأوّل.

ولكنّ الظاهر أنّ أصحابنا أعرضوا عنه، فلا بدّ من طرحه.

وكيفما كان، يشهد للمختار -أي كون وفاة النبيّ ﷺ في شهر صفر أو يدلّ عليه أمور:

1. كون ذلك يوافق ما ورد أنّ فاطمة عليها السلام بقيت بعد أبيها ﷺ خمسة وتسعين يوماً، وسيأتي في وفاة فاطمة الزهراء عليها السلام أنّ مشهور أصحابنا أنّها عليها السلام استشهدت بعد خمسة وتسعين يوماً من وفاة النبيّ ﷺ. ولعلّ هذا مستند الأصحاب في الإعراض عن كون وفاة النبيّ ﷺ في شهر ربيع الأوّل.

2. إنّ إعراض أصحابنا -من المفيد إلى يومنا هذا- عن كون وفاة النبيّ ﷺ في شهر ربيع الأوّل، وكذا اتّفاقهم على كون ذلك في شهر صفر؛ يشهد على أنّ المفيد والشيخ والطبرسيّ وغيرهم عثروا -في ذلك- على مستند معتبر، بحيث لم يمكن لهم مخالفته والذهاب إلى خلافه، وإن كان ذلك مخالفاً لِما اختاره بعض أصحابنا كالكلينيّ واتّفق عليه العامّة.

ج. أيّ يوم من الشهر؟

إنّ الذين ذهبوا إلى كون وفاة النبيّ ﷺ في شهر صفر؛ اتّفقوا على أنّه في يوم 28 من هذا الشهر. وهذا رأي أكثر الإماميّة[1]، كما قال العلاّمة

---

[1]. وعلى سبيل المثال انظر: المقنعة: 456؛ الإرشاد: 1/ 189؛ مسارّ الشيعة: 46-47؛ تهذيب الأحكام: 6/ 2؛ مصباح المتهجّد: 2/ 790 روضة الواعظين: 1/ 71؛ تاج المواليد: 71؛ إعلام الورى: 1/ 46 و53؛ جامع الأخبار: 20؛ قصص الأنبياء (للراونديّ): 317؛ الدروس الشرعيّة: 2/ 3؛ المصباح للكفعميّ: 510.

المجلسيّ[1] والمحقّق المامقانيّ -رحمهما الله-[2]، إلّا ابن شهر آشوب، فإنّه ذهب إلى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله توفيّ في الثاني من صفر[3].

ولا يمكن موافقته بوجه، ومن المحتمل جدّاً أنّه وقع فيه التحريف، والصواب: «في الاثنين بقيتا من صفر» بدلاً من «في الثاني من صفر».

أمّا القائلون بكون وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله في شهر ربيع الأوّل فهم على طوائف:

1. المشهور عند العامّة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله توفيّ في الثاني عشر من ربيع الأوّل[4].

---

[1]. بحار الأنوار: 22/ 514.

[2]. مرآة الكمال: 3/ 264.

[3]. مناقب آل أبي طالب: 1/ 176.

[4]. وعلى سبيل المثال انظر: تاريخ مدينة دمشق: 3/ 391، عن أبي هريرة؛ الطبقات الكبرى: 2/ 209، نقلاً عن عمر بن عليّ بن أبي طالب وعائشة؛ أسد الغابة: 1/ 41؛ إمتاع الأسماع: 2/ 135؛ تاريخ الطبريّ: 2/ 455، نقلاً عن محمّد بن عمرو بن حزم؛ الكامل في التاريخ: 2/ 323؛ أنساب الأشراف: 1/ 568، عن الواقديّ؛ البداية والنهاية: 5/ 276، نقلاً عن الواقديّ وقال: وهذا جزم به محمّد بن سعد؛ الروض الأنف: 4/ 270، وفيه: قالوا، أو قال أكثرهم في الثاني عشر من ربيع، ولا يصحّ أن يكون توفيّ صلى الله عليه وآله إلّا في الثاني من الشهر أو الثالث عشر أو الرابع عشر أو الخامس عشر لإجماع المسلمين على أنّ وقفة عرفة في حجّة الوداع كانت يوم الجمعة، وهو التاسع من ذي الحجّة، فدخل ذو الحجّة يوم الخميس، فكان المحرّم إمّا الجمعة وإمّا السبت، فإن كان الجمعة، فقد كان صفر إمّا السبت وإمّا الأحد، فإن كان السبت، فقد كان ربيع الأحد أو الاثنين، وكيفا دارت الحال على هذا الحساب، فلم يكن الثاني عشر من ربيع يوم الاثنين بوجه، ولا الأربعاء أيضاً كما قال القتبيّ، وذكر الطبريّ عن ابن الكلبيّ وأبي مخنف أنّه توفيّ في الثاني من ربيع الأوّل، وهذا القول وإن كان خلاف أهل الجمهور فإنّه لا يبعد أن كانت الثلاثة الأشهر التي قبله كلّها من تسعة وعشرين، فتدبّره، فإنّه صحيح، ولم أر أحداً تفطّن له؛ تهذيب الأسماء واللغات: 26؛ غربال الزمان: 18، نسبه إلى «قيل» ثمّ أشكل عليه بقوله: لأنّه صلى الله عليه وآله كانت وقفته بالجمعة في السنة العاشرة إجماعاً، و لا يتصوّر مع ذلك وقوع يوم الاثنين ثاني عشر ربيع الأوّل من السنة التي بعدها، وذلك مطّرد في بعضها؛ الآثار الباقية: 423، نسبه إلى «قيل».



2. تـوفيّ النبـيّ ﷺ في يـوم الاثنـين لليلتـين مَضَتا من شـهر ربيـع الأوّل. وإليـه ذهـب بعـض العامّـة[1]. كـما ذهـب إليـه بعـض أصحابنـا، كاليعقـوبيّ[2]، والنوبختـيّ[3]، وسـعد بـن عبـد اللـه الأشـعريّ[4] -فيـما نسـب إليهـما-، وابـن أبي الثلـج البغـداديّ[5]، والكلينـيّ[6]، والخصيبـيّ[7]، والمسـعودي -فيـما نسـب إليه-[8].

3. في الأوّل من شهر ربيع الأوّل[9].

4. توفيّ ﷺ في الثامن من شهر ربيع الأوّل[10]

5. في العاشر من شهر ربيع الأوّل[11].

6. في الثالث عشر منه[12].

[1]. الطبقات الكبرى: 2/ 208، البداية والنهاية: 5/ 276، نقلاه عن محمّد بن قيس؛ إمتاع الأسماع: 2/ 135، نسبه إلى «قيل»؛ البداية والنهاية: 5/ 275، عن سليمان بن طرخان التيميّ؛ الروض الأنف: 4/ 270، نقله عن ابن الكلبيّ وأبي مخنف؛ غربال الزمان: 18.

[2]. تاريخ اليعقوبيّ: 2/ 127.

[3]. فرق الشيعة: 160

[4]. المقالات والفرق: 2.

[5]. تاريخ أهل البيت: 68.

[6]. الكافي: 1/ 439.

[7]. الهداية الكبرى: 38.

[8]. إثبات الوصيّة: 126.

[9]. الآثار الباقية: 423؛ أنساب الأشراف: 1/ 569، البداية والنهاية: 5/ 275، نقلاه عن الزهريّ؛ البداية والنهاية: 5/ 276، عن الليث والفضل بن دكين؛ الروض الأنف: 4/ 270، نقله عن الخوارزميّ وقال: وهذا أقرب في القياس بما ذكر الطبريّ عن ابن الكلبيّ وأبي مخنف.

[10]. انظر مروج الذهب: 2/ 274.

[11]. السيرة النبويّة (ابن كثير): 4/ 508، نقلاً عن سيف بن عمر.

[12]. انظر كشف الغمّة: 1/ 20.

7. في الرابع عشر منه[1].

8. في الخامس عشر منه[2].

9. في الثامن عشر منه[3].

10. لثمان بقين منه[4].

11. لليلتين بقيتا من ربيع الأوّل[5].

وفي الخاتمة نقول: الذي يشهد للمختار -أي أنّ النبيّ ﷺ توفيّ في 28 شهر صفر- أنّ المشهور عند أصحابنا الإماميّة -زاد الله عزّهم- في تاريخ شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام أنّها كانت بعد وفاة أبيها بخمسة وتسعين يوماً، وهذا يوافق 3 شهر جمادى الآخرة سنة 11هـ. وهذا قولٌ اختاره كثير من أصحابنا، بل -كما قلنا- إنّه المشهور في تاريخ شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام.

ولو لم نقبل هذا القول في تاريخ شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام، فلا بدّ من القول بأنّها استشهدت بعد وفاة رسول الله ﷺ بخمسة وسبعين يوماً. وهذا يوافق 13 جمادى الأولى سنة 11هـ. وهذا القول أيضاً مختارُ كثيرٍ من أصحابنا، كما سيأتي تفصيل أقوالهم ومصادرها في المقالة الثالثة؛ إن شاء الله.

وأمّا على القول بكون رسول الله ﷺ توفيّ في 2 شهر ربيع الأوّل

[1]. انظر كشف الغمّة: 1/ 20.

[2]. انظر كشف الغمّة: 1/ 20.

[3]. انظر الاستيعاب: 1/ 13؛ كشف الغمة: 1/ 20.

[4]. تهذيب الأسماء واللغات: 26.

[5]. الكامل في التاريخ: 2/ 323، نسبه إلى «قيل»



-وهو قول بعض العامّة، وقد مرّ ذكر القائلين به ومصادره عن قريب-؛ فتاريخ شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام يكون بعد 75 يوماً من وفاة رسول الله ﷺ، يوافق 17 جمادى الأولى سنة 11هـ. وبعد 95 يوماً من وفاة رسول الله ﷺ يوافق 7 جمادى الثانية سنة 11هـ، ولم نعثر على قائل لِكلا القولين، بل لم نعثر على مصدر ذكر هذين القولين، ولو على سبيل الحكاية المجهولة.

وأمّا على القول بكون رسول الله ﷺ توفيّ في 12 شهر ربيع الأوّل -وهو رأي مشهور أبناء العامّة، وقد مرّ عن قريبٍ تفصيلُ أقوالهم ومصادرها-، فلو بنينا على أنّ تاريخ شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام بعد 75 يوماً من وفاة رسول الله ﷺ؛ فهذا يوافق 27 جمادى الأولى سنة 11هـ، ولكن لم يقل به أحد، ولم يرد في أيّ مصدر. وإن ذهبنا إلى أنّ تاريخ شهادة فاطمة عليها السلام بعد 95 يوماً من وفاة رسول الله ﷺ فإنّه سيوافق 17 جمادى الثانية سنة 11هـ، ولكن لم نعثر على مصدر ذكر هذا فضلاً عن قائله ودليله.

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

قال المحقّق التستريّ -رحمه الله-: اتّفقت روايات الخاصّة والعامّة على أنّه كان يوم الاثنين[1]، وهكذا صرِّح بالاتّفاق في بعض مصادر العامّة أيضاً[2].

[1]. قاموس الرجال (رسالة تواريخ النبيّ والآل): 12/ 27.

[2]. الروض الأنف: 4/ 270، وفيه: اتّفقوا أنّه توفيّ ﷺ يوم الاثنين. وقد عرفت أيضاً في البحث عن الشهر الذي توفيّ فيه النبيّ ﷺ دعوى الاتّفاق في كلام ابن سيّد الناس على ذلك؛ فراجع.

وكيفـما كان، فهـذا أمـر نشـاهده في كثـير مـن مصـادر الفريقـين[1]، فـلا يعتنـى بمـا حـكي عـن ابـن قتيبـة مـن أنّـه كان يـوم الأربعـاء[2].

[1]. أمّا مصادر الإماميّة فهي: قرب الإسناد: 299؛ المحاسن: 2/ 347، ح15؛ تاريخ أهل البيت: 68؛ الكافي: 1/ 439؛ الهداية الكبرى: 38؛ من لا يحضره الفقيه: 2/ 267، ح2400؛ الخصال: 2/ 385، ح66؛ الآثار الباقية: 423؛ المقنعة: 456؛ الإرشاد: 1/ 189؛ تهذيب الأحكام: 6/ 2؛ روضة الواعظين: 1/ 71؛ تاج المواليد: 71؛ إعلام الورى: 1/ 46؛ جامع الأخبار: 20؛ قصص الأنبياء (للراونديّ): 317؛ مناقب آل أبي طالب: 1/ 176؛ السرائر: 3/ 647.

وأمّا مصادر العامّة فانظر: تاريخ مدينة دمشق: 3/ 67 و68، الطبقات الكبرى: 2/ 210، تاريخ الطبري: 2/ 455، نقلوه عن ابن عباس؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 69، نقلاً عن مكحول ويزيد بن أبي حبيب؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 391، عن أبي هريرة؛ الطبقات الكبرى: 2/ 208، نقلاً عن محمّد بن قيس؛ الطبقات الكبرى: 2/ 209 و201، نقلاً عن عمر بن عليّ بن أبي طالب وعائشة وعليّ عليه السلام وعكرمة وعثمان بن محمّد الأخنسيّ وسهل ومالك وعن ابن شهاب؛ غربال الزمان: 18؛ الإنباء: 45؛ أسد الغابة: 1/ 41؛ السيرة النبويّة (لابن كثير): 4/ 506؛ البداية والنهاية: 5/ 275؛ وفيه: لا خلاف أنّه عليه السلام توفيّ يوم الاثنين؛ إمتاع الأسماع: 2/ 135؛ تاريخ الطبري: 2/ 455، نقلاً عن محمّد بن عمرو بن حزم؛ الكامل في التاريخ: 2/ 323؛ أنساب الأشراف: 1/ 568، عن الواقدي ومكحول؛ البداية والنهاية: 5/ 275، عن الأوزاعيّ وسليمان بن طرخان التيميّ.

[2]. الروض الأنف: 4/ 270.



فهرست المنابع والمآخذ

1. ابــن أبي الحديــد، شرح نهــج البلاغــة، تحقيــق محمّــد أبــو الفضــل إبراهيــم، بــيروت: دار إحيــاء الكتــب العربيــة، 1378هــ: الأولى.

2. ابــن إدريــس الحــلّي ، أبــو جعفــر محمّــد بــن منصــور بــن أحمــد ، السرائــر الحــاوي لتحريــر الفتاوي،قــم: مؤسّســة النــشر الإســلامي، 1412 هــ: الثانيــة.

3. ابــن الأثــير الجــزري، اللبــاب في تهذيــب الأنســاب، بــيروت: دار صــادر.

4. ابن الأثير، أسد الغابة، بيروت: دار الكتاب العربي.

5. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر، 1386ه.

6. ابــن الجــوزي ، عبــد الرحمــن بــن عــليّ ، آفــة أصحــاب الحديــث، تحقيــق الســيّد عــليّ الميــلاني، طهــران: النينــوى.

7. ابــن الجــوزي، أبــو الفــرج عبــد الرحمــن بــن عــليّ بــن محمّــد ، المنتظــم في تاريــخ الملــوك والأمــم، تحقيــق محمّــد عبــد القادر عطــا مصطفى عبــد القــادر، بــيروت: دار الكتــب العلميــة، 1412 هــ (1992 م): الأولــى.

8. ابــن بابويــه القمــي، أبــو جعفــر محمّــد بــن عــلي بــن الحســين ، علــل الشرائــع، النجــف الأشرف: المكتبــة الحيدريــة، 1385 هــ: الأولى.

9. ابــن خلــكان، وفيــات الأعيــان وأنبــاء أبنــاء الزمــان، تصحيــح إحســان عبــاس، بــيروت: دار الثقافــة.

10. ابن سعد محمّد ، الطبقات الكبرى، بيروت: دار صادر.

11. ابــن شــهر آشــوب ، مناقــب آل أبي طالــب، النجــف الأشرف: المكتبــة

الحيدريــة، 1376هـ.

12. ابــن طــاووس ، رضي الديــن عــليّ بــن مــوسى ، الإقبــال بالأعــمال الحســنة، تصحيــح جــواد القيّومــي الأصفهــاني، قــم: مكتــب الإعــلام الإســلامي، 1414 هــ: الأولى.

13. ابــن عبــد الــبر ، أبــو عمــر يوســف بــن عبــد اللــه بــن محمّــد ،الاســتيعاب في معرفــة الأصحــاب، تحقيــق: عــليّ محمّــد البجــاوي، بــيروت: دار الجيــل، 1412هــ : الأولــى.

14. ابــن عســاكر، تاريــخ مدينــة دمشــق، تحقيــق عــلي شــيري، بــيروت: دار الفكــر، 1415هــ.

15. ابــن قولويــه ، جعفــر بــن محمّــد القمــي، كامــل الزيــارات، تحقيــق: جــواد القيومــي، قــم: مؤسّســة نــشر الفقاهــة، عيــد الغديــر 1417هــ : الأولــى.

16. ابــن كثــير، البدايــة والنهايــة، تحقيــق عــليّ شــيري، بــيروت: دار إحيــاء الــتراث العــربي، 1408 هــ (1988 م): الأولى.

17. ابــن كثــير، الســيرة النبويــة، تصحيــح مصطفــى عبــد الواحــد، بيروت: دار المعرفــة، 1396هـ.

18. أبــو الفتــح الكراجــكي، كنــز الفوائد، قــم: مكتبــة المصطفــوي، 1369 ش: الثانية.

19. أبي الفتــح الإربــلي ، أبــو الحســن عــليّ بــن عيــسى بــن ، كشــف



الغمة في معرفة الأئمة، بيروت: دار الأضواء، 1405هـ: الثانية.

20. الأشعري القمي ، سعد بن عبد الله ، المقالات والفرق، تحقيق محمّد جواد مشكور، طهران: علمي فرهنگي، 1361 ش: الثانية.

21. الأعرجي، السيّد محسن بن الحسن الحسينى الكاظمي، عدّة الرجال، تحقيق مؤسسة الهداية لإحياء التراث، قم: مكتبة إسماعيليان، 1415 هـ : الأولى.

22. البرقي ، أحمد بن محمّد بن خالد ، المحاسن، تصحيح: السيّد جلال الدين الحسيني المحدّث، طهران : دار الكتب الإسلامية، 1370هـ .

23. البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق محمّد باقر المحمودي، بيروت:مؤسّسةالأعلميللمطبوعات،1394هـ(1974م):الأولى.

24. البيروني، أبو ريحان محمّد بن أحمد ، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طهران: مركز ميراث مكتوب، 1380 ش: الأولى.

25. التستري، محمّد تقي ، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1419 هـ : الأولى.

26. التفرشي ، السيّد مصطفى الحسيني ، نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، شوال 1418هـ : الأولى.

27. الجزائري عبد النبيّ ، حاوي الاقوال في علم الرجال.

28. الحائـري المازنـدراني ، أبـو عـلي محمّـد بـن إسـماعيل ، منتهـى المقـال في أحـوال الرجـال، قـم: مؤسسـة آل البيـت عليهـم السـلام، 1416 هـ .

29. حسـين بـن عبـد الوهّـاب، عيـون المعجـزات، تصحيـح محمّـد كاظـم الشـيخ صـادق الكتبـي، النجـف الأشرف: الحيدريـة، 1369هـ.

30. الحلبي، السيرة الحلبية، بيروت: دار المعرفة، 1400ه.

31. الحـلي ، العلامـة أبـو منصـور الحسـن بـن يوسـف بـن المطهـر، مختلـف الشـيعة في أحـكام الشريعـة، قـم: مؤسّسـة النـشر الإسـلامي، ذي القعـدة 1413هـ : الثانيـة.

32. الحـلّي، العلامـة أبـو منصـور حسـن بـن يوسـف بـن عـلي بـن المطهّـر ، تذكـرة الفقهـاء، قـم: مؤسسـة آل البيـت عليهـم السـلام لإحيـاء الـتراث، 1414 هـ: الأولى.

33. الحمـيري، أبـو العبـاس عبـد اللـه بـن جعفـر ، قـرب الإسـناد، قـم: مؤسّسـة آل البيـت عليهـم السـلام لإحيـاء الـتراث، 1413 هـ: الأولى.

34. الخصيبـي ، الحسـين بـن حمـدان ، الهدايـة الكـبرى، بـيروت: مؤسسـة البـلاغ للطباعـة والنـشر الرابعـة: 1411هـ.

35. الخطيـب البغـدادي، تاريـخ بغـداد، تحقيـق مصطفـى عبـد القـادر عطـا، بـيروت: دار الكتـب العلميـة، 1417هـ: الأولى.

36. الخـوئي ، السـيّد أبـو القاسـم ، معجـم رجـال الحديـث وتفصيـل



طبقـات الـرواة، 1413هـ : الخامسـة.

37. الراونـدي، قصـص الأنبيـاء، تصحيـح المـيرزا غـلام رضـا عرفانيـان اليـزدي الخراسـاني، قـم: مؤسسـة الهـادي، 1418هـ: الأولـى.

38. زيـن الديـن بـن أحمـد بـن محمّـد العامـلي الجبعـي الشـهيد الثـاني، الروضـة البهيـة في شرح اللمعـة الدمشـقية، تحقيـق: السـيّد محمّـد كلانـتر، النجـف الأشرف: منشـورات جامعـة النجف الدينيـة، 1398هـ : الثانيـة.

39. السـمعاني، الأنسـاب، تحقيـق عبـد اللـه عمـر البـارودي، بـيروت: دار الجنـان للطباعـة والنـشر والتوزيـع، 1408 هـ (1988 م): الأولى.

40. السـهيلي، أبـو القاسـم عبـد الرحمـن بـن عبـد اللـه الخثعمـي ، الـروض الأنـف، تصحيـح طـه عبـد الـرؤوف سـعد، بـيروت: دار الفكـر، 1409 هـ (1989م)

41. الشـعيري ، تـاج الديـن محمّـد بـن محمّـد ، جامـع الأخبـار، النجـف الأشرف: المطبعـة الحيدرية.

42. الصـدوق ، أبـو جعفـر محمّـد بـن عـليّ بـن الحسـين بـن بابويـه القمـي ، الخصـال، تصحيـح: عـلي أكـبر الغفـاري، قـم: مؤسسـة النـشر الإسـلامي، ذى القعـدة الحـرام 1403هـ.

43. الصـدوق ، الشـيخ أبـو جعفـر محمّـد بـن عـليّ بـن الحسـين بـن بابويـه القمـي ، مـن لا يحـضره الفقيـه، تصحيـح: عـليّ أكـبر الغفـاري، قـم: مؤسّسـة النـشر الإسـلامي، الثانيـة.

44. الصدوق ، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي ، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، محرّم الحرام 1405هـ .

45. الصفدي، الوافي بالوفيات، تصحيح أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، 1420هـ (2000م)، بيروت: دار إحياء التراث.

46. الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسن ، إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت ، ربيع الأوّل 1417 هـ : الأولى.

47. الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، تاج المواليد، بيروت: دار القارئ، 1422هـ: الأولى.

48. الطبري، تاريخ الطبري، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1403هـ: الرابعة.

49. الطريحي، فخر الدين ، جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الرجال، تحقيق: محمّد كاظم الطريحي، تهران: المطبعة الحيدرية.

50. الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، طهران: دار الكتب الإسلامية.

51. الطوسي، أبو جعفر بن محمّد بن الحسن ، مصباح المتهجّد، بيروت: مؤسّسة فقه الشيعة، 1411 هـ: الأولى.



52. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1364 ش: الثالثة.

53. العاملي ، أبو عبد الله محمّد بن جمال الدين مكي (الشهيد الأوّل)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

54. العاملي ، جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، بيروت: دار الهادي، 1415هـ: الرابعة.

55. عدّة من الأعلام، مجموعة نفيسة، بيروت: دار القارئ، 1422هـ (2002م): الأولى.

56. العسقلاني ، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر ، الإصابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ: الأولى.

57. العسقلاني، ابن حجر ، تقريب التهذيب، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ : الثانية.

58. العسقلاني، ابن حجر ، تهذيب التهذيب، بيروت: دار الفكر، 1404هـ : الأولى.

59. العيّاشي، أبو نصر محمّد بن مسعود بن عيّاش السلمي السمرقندي ، تفسير العياشي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية.

60. الفيـض الكاشـاني محمّـد محسـن ، الـوافي، تحقيـق: ضيـاء الديـن العلامـة الأصفهـاني، الإصفهـان: مكتبـة الإمـام أمـير المؤمنـين عـليّ A.

61. القـاضي النعـمان المغـربي، شرح الأخبـار، تحقيـق السـيّد محمّـد الحسـيني الجـلالي، قـم: مؤسّسـة النـشر الإسـلامي، 1414هــ: الثانيـة.

62. القمـي ، عـلي بـن إبراهيـم ، تفسـير القمـي، تصحيـح السـيد طيـب الموسـوي الجزائـري، قـم: مؤسّسـة دار الكتـاب صفـر 1404هــ: الثالثـة.

63. القهبـائي ، زكي الديـن عنايـة اللـه ، مجمـع الرجـال، تصحيـح ضيـاء الديـن العلامـة الإصفهـاني، قـم: مؤسّسـة مطبوعـاتي إسـماعيليان، 1384هـ.

64. الكاظمـي ، عبـد النبـيّ ، تكملـة الرجـال، تحقيـق: محمّـد صـادق بحـر العلـوم، النجـف الأشرف: مطبعـة الآداب.

65. الكتبـي، فـوات الوفيـات، تصحيـح عـلي محمّـد بـن يعـوض اللـه وعـادل أحمـد عبـد الموجـود، بـيروت: دار الكتـب العلميـة، 2000م: الأولى.

66. الكفعمـي ، ابراهيـم بـن عـلي العامـلي ، المصبـاح، قـم: دار الـرضي، 1405هــ: الثانية.

67. الكلينـي، محمّـد بـن يعقـوب بـن إسـحاق ، الـكافي، تصحيـح: عليّ



أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1363 ش: الخامسة.

68. المازندراني محمّد صالح ، شرح أصول الكافي، علّق عليه الميرزا أبو الحسن الشعراني، تصحيح: السيّد علي عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1421هـ : الأولى.

69. المامقاني ، عبد الله ، مرآة الكمال لمن رام درك مصالح الأعمال، تصحيح محيي الدين المامقاني، قم: دليل ما، 1427هـ: الخامسة.

70. المامقاني، عبد الله بن محمّد حسن ، تنقيح المقال في أحوال الرجال (طق)، النجف الأشرف: المطبعة المرتضوية، 1352 هـ .

71. المامقاني، عبد الله بن محمّد حسن ، تنقيح المقال في أحوال الرجال، تحقيق: محيي الدين المامقاني، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

72. المجلسي ، محمّد باقر بن محمّد تقي ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: مؤسسة الوفاء، 1403هـ : الثانية.

73. المجلسي ، محمّد باقر بن محمّد تقي ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، السيّد هاشم الرسولي، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1404 هـ : الثانية.

74. المجلسي ، محمّد باقر بن محمّد تقي ، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: السيّد مهدى الرجائي، قم: مكتبة آية

اللـه العظمـى المرعـشي النجفـي، 1406 هـ .

75. محمّـد بـن أحمـد ابـن أبي الثلـج بغـدادي، تاريـخ أهـل البيـت نقـلاً عـن الأئمـة ﷺ، تصحيـح محمّـد رضـا الجـلالي الحسـيني، قـم: مؤسّسـة آل البيـت عليهـم السـلام لإحيـاء الـتراث، 1410هــ: الأولـى.

76. محمّـد تقـي بـن مقصـود عـليّ المجلـسي الاصفهـاني، روضـة المتّقـين في شرح مـن لا يحـضره الفقيه،تحقيـق: السـيّد حسـين الموسـوي الكرمـاني وعليّپنـاه الاشـتهاريى والسـيّد فضـل اللـه الطباطبـائي، قـم: مؤسسـه فرهنگـى اسـلامي كوشـانبور، 1406 هـ: الثانيـة.

77. المـزي، تهذيـب الكـمال، تحقيـق الدكتـور بشـار عـواد معـروف، بـيروت: مؤسسـة الرسـالة، 1406هــ: الرابعـة.

78. المسـعودي ، عـليّ بـن الحسـين ، إثبـات الوصيـة، قـم: الأنصاريـان، 1426 هــ (1384): الأولى.

79. المسـعودي، أبـو الحسـن عـليّ بـن الحسـين بـن عـلي ، مـروج الذّهـب ومعـادن الجوهـر، تصحيـح يوسـف أسـعد داغـر، قـم: دار الهجـرة، 1404 هــ (1363 ش): الثانيـة.

80. المفيـد ، محمّـد بـن محمّـد بـن النعـمان ، مسـار الشـيعة ، الشـيخ مهـدي نجـف، الثانيـة، 1414، 1993 م، بـيروت: دار المفيـد، 1414هـ: الثانيـة.

81. المفيـد ، محمّـد بـن محمّـد بـن النعـمان التلعكـبرى ، الإرشـاد في



معرفة حجج الله على العباد ، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت: دار المفيد، 1414هـ : الثانية.

82. المفيد ، محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، المقنعة، بيروت: دار المفيد، 1413هـ: الأولى.

83. المقريزي، إمتاع الأسماع، تحقيق محمّد عبد الحميد النميسي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ (1999 م): الأولى

84. الملا علي الكني، توضيح المقال في علم الرجال، تحقيق: محمّد حسين مولوي، قم: دار الحديث، 1421هـ : الأولى.

85. النوبختي، أبو محمّد الحسن بن موسى ، فرق الشيعة، تحقيق محمد باقر ملكيان، قم: جامعة أديان، 1395ش: الأولى.

86. النيسابوري، محمّد بن الفتال ، روضة الواعظين، تحقيق السيّد محمد مهدى الخرسان، قم: منشورات الرضي.

87. اليافعي ، أبو محمّد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، تصحيح خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ (1997 م): الأولى.

88. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت: دار صادر.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.

10. Reviewer's notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's self-opinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. **No. mobile:............................**

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Prof. Dr. Mohammad Mahmood Abood Zuain

Undertaking Statement

I am (..) hereby sign and my manuscript title is (..)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be open-minded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

cedures of tracking as follows:

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Pro-

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1-Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: info@iicss.iq

Accredited number in the House of Books and

Documents-Baghdad: 2465 - 2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

- A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology
- Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf
- Volume (24) 1443 A.H.

Al-Aqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

Volume 24 – 2022 A.D.

Dhul-Qa'dah – 1443 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

Website: www.iicss.iq
Email: info@iicss.iq
islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

Al-Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues

Volume 24 – 2022 A.D.
Dhul-Qa'dah – 1443 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
www.iicss.iq